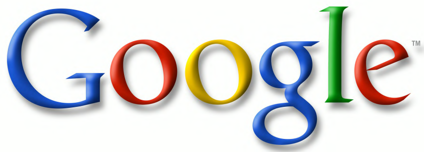
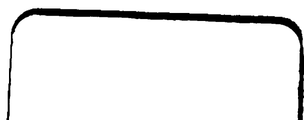








JOURNAL ASIATIQUE

SIXIÈME SÉRIE

TOME VII

JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS A L'HISTOIRE, A LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET A LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

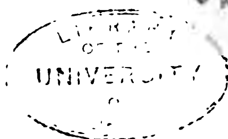
PAR MM. BARBIER DE MEYNARD, BELIN, BOTTA, CAUSSIN DE PERCEVAL
CHERBONNEAU, DEFRÉMERY, DUGAT, DULAURIER, FOUCAUX
GARCIN DE TASSY, STAN. JULIEN
KASEM-BEG, MOHL, MUNK, OPPERT, PAUTHIER, REGNIER, REINAUD
RENAN, DE ROSNY, DE ROUGÉ, SÉDILLOT
DE SLANE, ETC.

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

SIXIÈME SÉRIE

TOME VII





PARIS

IMPRIMÉ PAR AUTORISATION DE M. LE GARDE DES SCEAUX

A L'IMPRIMERIE IMPÉRIALE

M DCCC LXVI

JOURNAL ASIATIQUE.

JANVIER 1866.

ATMABODHA

OU DE LA CONNAISSANCE DE L'ESPRIT.

VERSION COMMENTÉE DU POËME VÉDANTIQUE

DE ÇAÑKARA ÂCHÂRYA,

PAR M. FÉLIX NÈVE.

INTRODUCTION.

Le grand système de la philosophie orthodoxe des Hindous, le Védânta, dont le nom même affirme l'étroite connexion avec leurs livres sacrés du nom de Védas, n'est pas encore, à l'heure qu'il est, connu en Europe dans l'ensemble de ses sources. Des productions de cette philosophie, quelques-unes ont été admirablement analysées, la plupart simplement indiquées par Colebrooke dans son Mémoire sur le Védânta; mais elles ne peuvent prétendre à une haute antiquité. Au moins existe-t-il des travaux supérieurs d'exégèse qui, composés au milieu de notre moyen âge par Çañkara âchârya, ont mis en valeur les principes essentiels de la doctrine; en outre il nous est venu de la même époque, et de la main du même auteur, un poëme didactique qui résume les thèses fondamentales de l'école.

Ce poëme, intitulé Atmabodha, ou «la Connaissance de l'Esprit,» nous a paru digne d'une nouvelle traduction après celle de Taylor, sur laquelle est calquée la version française de M. G. Pauthier[1] : car c'est peut-être l'ouvrage indigène qui a popularisé avec autant de fidélité et de clarté une philosophie véritablement célèbre. En remplissant cette tâche, nous nous sommes préoccupé des transformations que le Védânta a dû subir dans le cours des siècles : c'est pourquoi nous avons fait précéder le poëme de considérations sur les origines de la doctrine qu'il représente, et sur les vicissitudes de cette doctrine après l'époque à laquelle on le reporte.

Nous montrerons le rôle que Çañkara a rempli comme interprète de cette grande doctrine philosophique et théologique, au VII[e] et au VIII[e] siècle de notre ère, en même temps qu'il a restauré les religions brahmaniques et relevé l'ascendant de la caste sacerdotale. Pour mieux affirmer l'importance des écrits et de l'enseignement de Çañkara[2], nous jetterons un coup d'œil sur les productions des siècles suivants qui témoignent de leur longue influence, ainsi que sur celles des temps postérieurs qui s'éloignent de leur esprit. Nous irons même jusqu'à invoquer à cet effet la renaissance littéraire dont a joui le Védânta, au midi comme au nord de l'Inde, dans des œuvres poétiques en langue tamoule et en d'autres idiomes populaires.

Enfin, nous placerons à la fin de l'introduction les renseignements nécessaires sur le texte de l'*Atmabodha* que nous avons pris pour base de notre traduction, sur les manuscrits que nous avons consultés et mis en rapport avec les éditions imprimées ou lithographiées de ce petit ouvrage, ainsi que

[1] Voir le premier appendice aux *Essais sur la philosophie des Hindous*, par M. H. T. Colebrooke, traduits de l'anglais, etc. p. 266-276 (Paris, 1833). La version anglaise, qui date de 1812, a été donnée par Taylor à la suite de celle d'un drame philosophique, dont nous parlerons ci-après.

[2] Le D[r] Frédéric-Hugo Windischmann en a le premier fait l'histoire en Europe : Sancara *sive de theologumenis Vedanticorum* (Bonnæ, 1833, in-8°).

sur le commentaire sanscrit anonyme dont nous nous sommes aidé et dont nous avons reproduit des extraits dans une analyse suivie des stances du poëme.

§ I.

LE VÉDÂNTA DEPUIS L'ANTIQUITÉ VÉDIQUE JUSQU'À L'ÉPOQUE DE ÇAÑKARA ÂCHÂRYA.

Si la composition des écritures védiques remonte jusqu'au berceau de la civilisation des Aryas, on induirait avec vraisemblance que les systèmes de philosophie qui s'y rattachent et qui en invoquent l'autorité sont de beaucoup les plus anciens : en fait, toutefois, leur formation et leur développement se présentent sous un tout autre aspect. Des deux branches réputées orthodoxes de la science et de la spéculation indienne, la plus importante n'a pris sa pleine extension que quand elle fut un moyen de lutte contre les systèmes de philosophie indépendante et leurs conséquences pratiques; or l'antagonisme éclata seulement lorsque ceux-ci eurent ruiné les bases de l'édifice social fondé sur la révélation des Védas et sur l'autorité du sacerdoce brahmanique. Depuis Colebrooke jusqu'aux derniers historiens de la philosophie indienne, dont quelques-uns sont des savants indigènes, il ne s'est produit qu'une seule opinion sur l'ordre chronologique des *Darçanas* ou systèmes de philosophie au nombre de six; tous considèrent le Védânta, en tant que doctrine développée, discutée, faisant école, comme le plus récent des grands systèmes.

Philosophie spéculative par essence, le Védânta fut en germe, dirait-on, dans tous les travaux qui suivirent la rédaction écrite des Védas, surtout dans ceux qui dépassèrent leur interprétation littérale. Vint le moment où l'on essaya de formuler une cosmogonie et une théogonie ayant leurs racines dans les Écritures, où l'on tenta de réduire en théorie les opinions reçues sur le monde, sur l'âme et la destinée

humaine, de les compléter par une démonstration : dès lors, selon toute apparence, se produisit un idéalisme panthéistique identique au fond à celui qu'a consacré le système élaboré beaucoup plus tard et désormais connu sous la dénomination de *Védânta*. Il se forma de bonne heure un mot abstrait pour désigner le travail de la pensée philosophique, *Mîmâñsâ*, « désir de connaître; » c'est qu'en effet la recherche, la spéculation tenait une très-grande place dans les entretiens des différentes écoles de Brahmanes, occupées de science religieuse, et aussi dans les controverses qui ne tardèrent pas à s'élever entre plusieurs écoles.

Bientôt on distingua entre la spéculation plutôt pratique qui traitait de l'accomplissement des actes recommandés par le Véda, et la véritable spéculation philosophique qui touchait aux plus hauts problèmes de métaphysique et de théologie. L'une fut appelée *Karma-mîmâñsâ* ou « Mîmâñsâ des œuvres, » c'est-à-dire des devoirs religieux d'un ordre élevé et aussi des plus minces prescriptions devant assurer au croyant des mérites dans cette vie et au delà; la seconde fut appelée *Brahma-Mîmâñsâ* « investigation de Brahm, » c'est-à-dire « de la science divine : » en d'autres termes, la théologie contemplative et mystique[1]. Cette partie supérieure du savoir brahmanique ne cessa pas d'être cultivée, tandis que les études auxiliaires de l'interprétation des Védas étaient portées par un lent travail à leur dernier terme; telle fut l'origine des six branches de l'exégèse védique que M. Max Müller a décrites avec tant de détails dans son livre capital sur la plus ancienne littérature de l'Inde[2]; elles furent l'objet des traités nommés *Védâñgas* ou « membres du Véda dans un sens restreint; » grammaire, prononciation, prosodie et métrique, exégèse, rituel, astronomie (*Vyâkaraṇa*, *çikshâ*,

[1] Pour cette distinction, voir les Mémoires de Colebrooke sur les deux *Mîmâñsas*, dans le volume cité de M. Pauthier, et l'ouvrage de M. Windischmann père : *die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte*, IV[e] part. p. 1750-52.

[2] *A History of ancient sanskrit Literature*. London, 1859, 2[e] édit. 1861 in-8°. (*The six Vedangas*, p. 108-215 de la première édition.)

chhandus, nirukta, kalpa, djyotisha). Quant aux pratiques journalières du culte, l'instruction la plus minutieuse était donnée aux disciples sur leur observance et sur leur valeur.

Le Védânta est ancien en tant que formule de l'idéalisme; il apparut aussitôt que, la conquête du nord de la Péninsule étant terminée, la race des Aryas étant maîtresse de toute la vallée du Gange, les Brahmanes engagèrent la lutte pour établir leur prépondérance sur les rois et les guerriers. On était encore fort loin d'une théorie semblable à celle qui fut élaborée par Bâdarâyana dans le célèbre recueil de Sûtras dont nous devrons parler; mais ce n'en était pas moins une doctrine aboutissant à l'idée fondamentale du Védânta, l'idée de Brahma comme de l'Esprit absolu, de l'Être pur. Si l'on ne peut prétendre, en remontant aussi haut, à des définitions exactes, du moins est-on en possession d'inductions fournies à la fois par la langue et par divers monuments littéraires. Ainsi acquiert-on la conviction que la spéculation d'où sortira un jour le Védânta avait ses racines dans les croyances nationales du peuple dominateur, et qu'elle fut l'objet d'un enseignement traditionnel, quand même elle n'aurait point passé dans des traités spéciaux et didactiques analogues à ceux qui servaient à établir et à défendre des doctrines philosophiques plus indépendantes.

Le nom de *Védânta*, signifiant « fin, conclusion du Véda, » était entendu, dans le principe et par le plus grand nombre, d'une haute science, dernier but de toute recherche, de tout effort de l'esprit. C'est en ce sens qu'il est usité dans le code de Manou, dont la première rédaction remonterait au vᵉ siècle avant Jésus-Christ : le Védânta, c'est la doctrine que doit connaître et approfondir celui qui aspire au quatrième degré de la vie religieuse [1], qui veut être *Sannyasî* ou ascète accompli.

Les rédacteurs du Mânava-dharma-çâstra semblent avoir employé le mot *Védânta* dans une acception antique, plus

[1] *Lois de Manou*, traduites par A. Loiseleur-Deslongchamps; l. II, d. 160, et l. VI, d. 83 et 94.

large que la désignation d'un grand système philosophique. Comme il ressort des investigations récentes d'un indianiste allemand [1], ce mot aurait indiqué, au pluriel comme au singulier, la littérature théologique dans son ensemble. Çañkara l'a entendu de cette façon dans son interprétation de passages importants des *Brahma-Sûtras* [2], et on ne serait pas autorisé par les gloses de Kullûka Bhaṭṭa sur Manou à le restreindre, pour les temps anciens, à la seule collection des Oupanischads. Il est bien vrai que, dans la suite des temps, les défenseurs du système Vêdânta se sont référés avec un respect tout particulier au témoignage des Oupanischads comme à celui de sources de la plus grande autorité; mais d'autres sectes, moins fidèles à l'esprit de la révélation védique, ont élevé aussi la prétention d'invoquer ces mêmes monuments dans toute espèce de questions. Il reste au moins avéré, quand même on n'appliquerait pas le nom de Vêdânta aux seuls Oupanischads, qu'il convenait éminemment à ces méditations philosophiques, pénétrées de l'esprit religieux propre aux anciens Aryas, comme il respire dans leurs hymnes et chants liturgiques; la langue et le style attestent, aussi bien que les pensées, l'âge vraiment ancien de ces ouvrages que les lois et les coutumes ont toujours recommandés à la vénération des Hindous [3].

Si l'on comprend sous la dénomination de Vêdânta tout un ordre de conceptions métaphysiques et religieuses, antérieures à la formation de l'école proprement dite, on attribuerait dans la même période au nom de *Vêdângas* un sens plus étendu que celui des six sciences auxiliaires, ainsi appelées dans le répertoire des écrits brahmaniques. D'après

[1] Dr Fr. Johæntgen, *Über das Gesetzbuch des Manu. Eine philosophisch-litteraturhistorische Studie* (Berlin, 1863, p. 79-77, 80-82, 102-104).

[2] On y lit *vêdântâs*, *vêdântêshu*, de même que *vêdânta*, comme terme collectif.

[3] Fréd. Windischmann l'a prouvé par l'étude des formes et de la syntaxe dans sa monographie citée, *Sancara, etc.* p. 49-78.

un passage remarquable du code de Manou [1], le terme de *Védângas* embrassait primitivement tous les textes non mesurés, les œuvres considérables en prose qui servent de complément aux chants du Véda, tandis que le terme de *Chhandas* comprenait les textes métriques, destinés au chant ou à une récitation cadencée. Les premiers avaient aussi reçu la désignation collective de *Brahma* ou science divine, convenant de tout point à la collection des Oupanischads et des Brâhmaṇas, qui nous sera bientôt entièrement connue. Les Oupanischads nous représentent la première expansion de la théosophie indienne : qualifiées de « Leçons ou Séances, » elles nous donnent une idée des problèmes exposés et discutés dans les entretiens des penseurs dépositaires de la tradition et investis d'une autorité dogmatique. Non-seulement on aura bientôt sous les yeux le texte original de ces antiques monuments dont l'*Oupnekhat* ne pouvait donner qu'une idée imparfaite [2], mais encore on est sur le point de mettre au jour complétement les amples commentaires composés sur le texte de chacun d'eux par des maîtres de l'école Védânta : nous dirons ci-après l'importance de ces commentaires à propos des œuvres de Çankara âchârya. La composition des Oupanischads et celle des *Aranyakas* ou lectures de la forêt, occupation des ascètes, ont rempli la période de l'ancienne littérature sanscrite qui a succédé à la formation des recueils de prières dits *mantras*, mais qui a précédé la rédaction des *Sûtras* servant d'appendice aux textes réputés sacrés d'entre les livres védiques : cette période intermédiaire dite des *Brâhmaṇas*, dont le nom compréhensif embrasse les traités et dialogues philosophiques de l'antiquité védique,

[1] *Lois de Manou*, l. IV, d. 98, *chhandâñsi védâñgâni tu sarvâṇi*. Ibid. d. 100, *Brahma chhandaskrĭtam chaiva*. (V. Johæntgen, l. cit. p. 73-74.)

[2] Déjà M. le professeur Alb. Weber, de Berlin, a entrepris, à l'aide des documents originaux, l'analyse exacte des Oupanischads comprises dans le recueil d'Anquetil Duperron, fondé sur leur version persane. (Voir la fin de ce travail au tome IX, récemment publié, des *Indische Studien*, dont les premiers tomes ont paru à Berlin à partir de l'an 1850.)

répondrait au VII[e] et au VIII[e] siècle avant l'ère chrétienne[1]; c'est bien la date la moins reculée à laquelle on reporterait l'usage de la méthode et des procédés de la *Mîmâñsâ* dans les discussions savantes qui avaient pour point de départ la théologie.

Sans nul doute, les notions fondamentales de la métaphysique idéaliste du futur système védânta se sont répandues, se sont infiltrées dans toutes les contrées où prédomina l'enseignement de la caste brahmanique. Elles ne furent jamais étouffées par l'ascendant de doctrines admises à la libre discussion dans les ermitages et les écoles, malgré leur caractère plutôt rationnel, malgré l'indépendance de pensée qu'elles affectaient. Ces doctrines se sont affirmées dans la discussion orale avant de passer dans des livres; quand on les voit mentionnées par leur nom historique dans quelque monument ancien, tel que la législation de Manou, ce n'est pas à dire qu'elles aient reçu de prime abord leur complet développement. L'influence d'une doctrine philosophique qu'on nommerait indépendante plutôt que hétérodoxe, le Sânkhya, est visible dans les parties fondamentales du *Çâstra* de Manou[2], et cependant il n'y est fait aucune allusion à des livres de cette école, ni aucune mention expresse soit du Sânkhya, soit de Kapila, son fondateur. Le Code n'est pas plus affirmatif au sujet d'autres écoles assez anciennes; si le terme de Nyâya s'y rapporte à des études de logique, il n'y est pas question des travaux de l'école Nyâya, ni de Gotama, son chef le plus célèbre. Qu'est-on en droit d'en conclure? La libre expansion de diverses doctrines prises comme des objets d'étude et de discussion dans des écoles qui restaient encore soumises à l'autorité des Védas et au contrôle de la caste privilégiée. De même qu'il y eut plusieurs méthodes

[1] Max Müller, *Hist. of ancient sanskrit Literature*, ch. II, (the Brâhmana period), p. 313, 19, p. 427, 19.

[2] Dans sa dissertation ci-dessus mentionnée, M. Fr. Johaentgen a consacré un chapitre fort curieux (p. 68 et suiv.) au premier essor des systèmes indiens. (*Das Mânava-Gesetzbuch und die philosophischen Sûtras.*)

d'exégèse dont il est resté des traces dans l'histoire du brahmanisme, et aussi plusieurs recueils de chants confiés à la garde d'anciennes familles de différentes tribus, de même il y eut plusieurs explications philosophiques, rationnelles, de l'origine des choses, se faisant valoir dans les centres de hautes études de la société des Aryas déjà constituée et partagée en castes. Une notoriété plus grande peut-être était départie aux systèmes qui excitaient par quelques hardiesses l'attention des écoles; mais ceux qui les professaient n'étaient pas expulsés de l'enceinte des Araṇyas ou des ermitages des forêts, et ne subissaient aucune espèce de persécution; les brahmanes, les philosophes et les écrivains qui admettaient alors l'idéalisme du Védânta, le faisaient librement, mais sans privilége ni protection.

Le Sânkhya ébranlait chez ses adeptes la foi aux écritures védiques, mais il n'en niait ouvertement ni la révélation, ni l'autorité. Il n'apparut, avec ses conséquences religieuses et sociales, que dans un enseignement moral sorti tout à coup des hardiesses de ses spéculations, et parvenu bientôt, par sa popularité, à la hauteur d'une grande religion. Le bouddhisme, dont les origines ont été mises à découvert de nos jours, fut le produit de quelques thèses du Sânkhya de Kapila[1], et il en opéra la rapide vulgarisation. Dans ses livres, comme dans sa prédication, il contredit les enseignements de la théologie brahmanique, et, dans l'ordre des faits, il constitua une lente mais redoutable opposition aux cultes établis, aux priviléges des brahmanes et à la distinction légale des castes.

La réforme prêchée par le Bouddha Çakyamouni et par ses disciples était fondée sur quelques préceptes de morale qui s'adressaient à tous les hommes et qui leur promettaient indistinctement le salut; elle se bornait à un petit nombre d'axiomes de métaphysique en opposition avec la mytholo-

[1] Voir, outre l'ouvrage d'Eugène Burnouf sur le bouddhisme indien (*Introduction à l'histoire, etc.* 1844), le *Premier mémoire sur le Sânkhya* par M. Barthélemy Saint-Hilaire, p. 389 et suiv. Paris, 1852, in-4°.

gie compliquée des brahmanes et avec leur philosophie abstraite. Quand la parole eut étendu l'empire du bouddhisme à de vastes contrées, il créa à son tour, pour mieux l'assurer, une nouvelle littérature comprenant des ouvrages de métaphysique à côté des discours et des sentences du maître, amplifiés jusqu'à devenir de gros traités de morale et de discipline.

Tout ce mouvement, dans lequel la puissance brahmanique eut un moment le dessous, jusqu'à être dépossédée de sa suprématie dans les plus florissants États de la péninsule, fit comprendre le danger des spéculations philosophiques qui ébranlaient la foi à la religion séculaire des Dvidjas ou « deux fois nés. » Les bouddhistes, devenus puissants sur une grande étendue de territoire, furent attaqués à force ouverte, vaincus et enfin expulsés de l'Inde : mais la société brahmanique ne se contenta pas de cette victoire; ses chefs appelèrent à leur aide, pour restaurer l'ancien ordre de choses, une volumineuse littérature théologique et légendaire, faisant suite aux Écritures védiques et aux anciens traités de science sacrée.

En suite d'un état de lutte qui avait duré bien des siècles avant d'avoir une issue décisive, on vit se former une puissante école se posant comme seule orthodoxe en face des écoles indépendantes aussi bien que des sectes hétérodoxes. La *Mîmâñsâ* proprement dite resta renfermée dans son rôle inférieur et passif de donner la clef des pratiques du culte; mais la *Mîmâñsâ* supérieure, la philosophie se nommant désormais *Védânta*, prit de rapides accroissements, et bientôt elle fut la force prédominante, la défense longtemps inébranlable de l'ancienne religion, qui était de nouveau maîtresse de l'Inde; elle servit de lien aux sectes religieuses qui se formèrent au sein même du brahmanisme, et d'instrument aux brahmanes dans la polémique contre des sectes hostiles à leurs droits et à leurs priviléges.

La célébrité de l'ancienne philosophie spéculative était grande quand fut composée la *Bhagavad-Gîtâ*, où les idées

de Patandjali sur le Yoga ou l'union sont prédominantes : en énumérant ses qualités, en glorifiant ses attributs, l'Être suprême se dit l'auteur du Védânta[1]. Les religions populaires par excellence, fondées sous le nom de Vischnou et de Çiva, s'approprièrent le langage et les principes des Védantins. Tout en célébrant librement la puissance de chacun de ces dieux, leurs partisans furent portés quelquefois à confondre leurs symbôles jusqu'à les identifier, et, d'autre part, ils n'échappèrent pas aux conséquences d'une philosophie idéaliste couvrant en apparence toutes les conceptions, et amnistiant toutes les extravagances du mysticisme oriental.

En dehors du texte conservé des Oupanischads, le monument le plus ancien peut-être qui appartienne en propre au Védânta, c'est le recueil d'axiomes dits *Brahma-Sûtras*, c'est-à-dire de lambeaux de phrase résumant en peu de mots tel ou tel point de croyance ou de doctrine. Évidemment, des traités de ce style, ou plutôt des formules sans style, n'ont pu voir le jour que dans un âge fort avancé de la langue chantée et de la langue écrite. Aussi le recueil des *Brahma-Sûtras* paraît-il bien postérieur aux Oupanischads, dont il reflète en partie les idées, mais que cependant il interprète assez souvent d'une manière défectueuse. Il n'a pu venir qu'à la suite de livres d'une rédaction plus explicite, mais ne répondant pas aux opinions et au goût des siècles intermédiaires. L'obscurité de la forme est telle que ces axiomes seraient complétement inintelligibles sans commentaire ou glose; elle fait présumer leur date moderne, et non leur haute antiquité. On incline aujourd'hui à placer la composition des *Brahma-Sûtras* dans un des premiers siècles de l'ère chrétienne, trois ou quatre cents ans avant l'école qui s'imposa la tâche de les éclaircir, avant l'époque de Çankara qui en fut le plus célèbre commentateur[2]. Nous reviendrons à leur forme et à leur style en parlant plus loin des nombreuses productions de cet écrivain.

[1] *Bhag. G.* lect. XV, d. 15.

[2] *Sancara*, p. 84-85. — Leçons de M. Albert Weber sur l'*Histoire de la*

Quant à l'auteur, ou plutôt quant au principal rédacteur de ces mêmes *Sûtras*, la tradition indienne est restée non moins vague et incertaine qu'elle l'est à propos des poëtes et des philosophes des anciens âges. Elle le nomme Bâdarâyana, qui est un second nom de Vyâsa; mais, malgré l'extension que l'imagination indienne a donnée à cette épithète de *Vyâsa*, « collecteur, compilateur, » on se refuse à croire qu'il s'agisse ici du Vyâsa mythique qui aurait mis en ordre les Védas, les Oupanischads et bien d'autres ouvrages [1]. On a confondu des personnages d'un rôle tout à fait distinct; tout autre est l'idée qui doit s'attacher à l'individualité du créateur du Védânta, c'est-à-dire de l'écrivain qui l'a constitué comme système philosophique. Bâdarâyana serait un personnage réel, un *Brahmaniste* qui avait pris la charge de condenser en un recueil de sentences la substance des spéculations métaphysiques admises par la plupart des écoles orthodoxes, réputées sans danger pour le maintien de l'ancienne religion, pour le respect dû à la *Çruti* (tradition révélée) et pour l'observation des rites sacrés.

§ II.

LA PHILOSOPHIE VÉDÂNTA AU MOYEN ÂGE; SA PRÉPONDÉRANCE AU SEIN DES ÉCOLES BRAHMANIQUES.

C'était trop peu, quand le Brahmanisme redevint maître de la plus grande partie de l'Inde, de conserver dans quelques centres la science suffisante pour interpréter la lettre des textes sacrés. Il fallait ajouter aux livres dont la caste

littérature indienne (*Akademische Vorlesungen, u. s. w.* Berlin, 1852, p. 216-18, trad. franç. par M. Alfred Sadous, p. 362-64. (Paris, A. Durand, 1859, 1 vol. in-8°.) — Voir Johæntgen, dissert. citée, p. 78.

[1] Voir le grand ouvrage de M. le professeur Lassen, *Antiquités indiennes* (en allemand), tome Ier. Bonn, 1847, p. 834. Il est à remarquer que Vyâsa n'a pas encore le surnom de Bâdarâyana dans le Mahâbhârata, et que, dans cet ouvrage, il n'y a pas de traces de ses incarnations périodiques comme celles de Vischnou, dont parlent les Pourânas.

sacerdotale était gardienne d'autres livres qui en fussent l'éclaircissement; il était urgent de raviver le sens des traditions par de nouveaux écrits, exotériques de forme, d'un caractère et d'un ton didactiques, mais d'un style plus clair et d'une syntaxe plus régulière.

Peu de temps après les soulèvements qui aboutirent à la destruction presque complète du bouddhisme, après les massacres dirigés dans toute la péninsule, vers 680, par Koumârila Bhaṭṭa, les études sacrées furent reprises avec une grande ardeur; elles s'étendirent à toutes les branches de l'ancienne littérature védique et sanscrite, qui portaient l'empreinte d'une rédaction sacerdotale. Avec l'appui du peuple et surtout des souverains, les Brahmanes restaurèrent partout la législation reposant sur le système des castes d'institution primordiale et divine; ils remirent en honneur les rites religieux qui devaient de nouveau exercer beaucoup d'empire sur les multitudes; mais ils redoublèrent d'activité dans leurs écoles, ils ne restèrent pas désarmés dans le domaine de la pensée, comme s'ils ne comptaient pas uniquement sur la force des coutumes, sur l'attrait des fables, des fêtes et des superstitions.

Des théories anciennes, philosophiques et scientifiques, telles que le Sâñkhya et le Vaiçéshika, conçues dans un esprit de complet rationalisme, subsistèrent dans les livres et eurent même de nouveaux interprètes. Mais ce furent les systèmes de philosophie destinés à défendre la foi nationale des Aryas qui reçurent alors d'amples développements. Les productions les plus abondantes eurent pour objet la défense des croyances, des principes, des opinions qui étaient entrées plus profondément dans l'esprit des peuples. Il est certain d'ailleurs qu'avant cet âge de rénovation pour le Brahmanisme, le génie indien avait épuisé toutes les solutions qu'à des époques fameuses de l'histoire du monde la philosophie a données aux problèmes important le plus à l'intelligence et à la conscience humaines[1].

[1] Les écoles néo-platoniciennes d'Alexandrie ont eu connaissance de

Le travail de la pensée brahmanique au moyen âge n'invente plus rien, semble-t-il, que l'on puisse qualifier de système original. Elle emploie toute sa force à l'interprétation des textes, en vue de la défense des idées auxquelles elle voulait donner le prestige de l'antiquité. L'exégèse et la polémique l'occupèrent plus que la recherche de solutions nouvelles pour les plus grands problèmes; il y eut, à vrai dire, scission entre les membres d'une même école plutôt que fondation d'écoles nouvelles. Mais, en dehors des vastes travaux d'exégèse philosophique et mythologique rédigés en prose et compris sous le titre général de *Bhâshyas*, il se produisit un certain nombre de poëmes didactiques, résumant une doctrine et pouvant servir de symbole à ses adeptes. De même que pour le Sâñkhya et le Nyâya, la littérature du Védânta se composa de *Sûtras* ou axiomes, de commentaires, de traités en prose, et de quelques écrits en vers. Seulement, tandis que ceux-ci étaient appris par cœur et compris avec facilité, ceux-là réclamaient hors de l'école le secours de gloses plus ou moins développées; plus intelligibles que les véritables *Sûtras*, les commentaires ne pouvaient être lus sans étude ni préparation.

L'influence de la philosophie Mîmâñsâ dans ses deux branches se fit sentir dans toute espèce d'écrits, même dans ceux qui n'appartenaient pas aux sciences philosophiques; c'est bien à ces doctrines religieuses que se réfèrent les commentateurs orthodoxes du *Mânava-dharma-çâstra* qui ont vécu après le x[e] siècle, Médhâtithi, Kullûka, Râghavânanda[1] : seulement ces auteurs, qui, en d'autres cas, recourent à des transactions ou font violence à la lettre en fa-

plusieurs des doctrines originales de l'Inde, grâce au commerce d'échange qui amena des Indiens à Alexandrie dans les siècles de l'empire romain : le Védânta, dans sa première forme, ne fut pas inconnu aux Plotin et aux Porphyre. (Voir le tome III des *Antiquités indiennes* de M. Christian Lassen, p. 429 et suiv.)

[1] Voir la dissertation citée du D[r] Fr. Johæntgen, préface, p. III-IV, et *passim*.

veur de leur symbole, se servent, sans le cacher, du système hétérodoxe de Kapila pour expliquer les vues philosophiques du législateur hindou.

La même influence s'étendit aux dernières productions scientifiques de la littérature brahmanique; elle pénétra les immenses commentaires qui furent élaborés, au XIV° siècle, par l'école de Vidjayanagara sur les Védas, les Brâhmaṇas et les Oupanischads. On l'aperçoit dans les travaux exégétiques, en partie publiés, de deux frères, ministres de Bukka râdja (1355-1370), Mâdhava âchârya et Sâyaṇa âchârya [1], sur le Rigvéda et sur d'autres monuments de la théologie indienne, sans parler de leur écrit commun sur la Mîmâñsâ, intitulé : *Nyâya-mâlâ-vistara*.

Il est curieux de savoir, par comparaison avec la science des commentaires philosophiques et théologiques prenant un nouvel essor, de quels ouvrages on occupa l'imagination et on nourrit l'esprit des populations indiennes. Ce furent principalement les Pourânas, qui mirent au jour avec d'étranges accroissements les légendes antiques, héroïques et mythologiques, appelées encore une fois à une immense popularité. Qu'ont voulu les écoles de poëtes qui ont composé ces longs ouvrages d'une versification raffinée, d'un style savant, sinon fournir un nouvel aliment à la foi des peuples, assurer l'appui de fictions séduisantes aux pratiques accumulées autour de chaque culte? En présence de ces grands répertoires de fables et d'aventures, les ouvrages d'imagination, et, de ce nombre, les derniers drames composés en sanscrit et en pracrit, semblent n'offrir qu'une médiocre importance, et il n'en est pas autrement des poëmes gnomiques et descriptifs, dont quelques-uns seulement ont conservé de la renommée. Tel est le caractère de cette dernière et longue période de la littérature sanscrite qui suit la renaissance du Brahma-

[1] Voir Lassen; *Antiquités indiennes*, t. IV, p. 171-174. — M. Max Müller a imprimé le commentaire de Sâyaṇa dans sa grande édition du Rigvéda, parvenue au quatrième volume.

nisme, opérée au milieu du moyen âge par l'alliance étroite de la philosophie védânta avec la théologie védique.

Nous allons étudier de plus près le point de départ de ce mouvement scientifique et littéraire en réunissant les faits principaux qu'il est possible de recueillir jusqu'ici sur la carrière de Çañkara âchârya. On reconnaîtra aisément quelle valeur il faut assigner aux ouvrages sanscrits qui furent composés à cette époque, alors que la langue sacrée était, depuis plus d'un millier d'années, la langue des livres, et non plus la langue du peuple. Quoique très-éloignés de l'antiquité védique, des siècles où les hymnes furent mis au jour, et de ceux où les Écritures furent assemblées en corps d'ouvrages, Çañkara et les écrivains du même temps ont commenté fidèlement la lettre des livres sacrés avec le secours de la tradition encore vivante; ils nous ont transmis, par conséquent, l'image fidèle du Brahmanisme, comme croyance et comme culte, comme philosophie et comme science, comme législation et comme morale.

Le rôle de Çañkara a déjà été étudié dans les sources par plusieurs indianistes, mais il l'a été spécialement dans cette excellente monographie de Windischmann que nous citions plus haut, et qui n'a point perdu de son autorité auprès des savants, à une distance de plus de trente ans [1]. Nous allons esquisser les principaux traits de la vie de Çañkara, afin d'y rattacher plus d'une particularité intéressante qui n'a pas encore passé dans les écrits européens traitant de la philosophie et des lettres indiennes. Avant de faire connaître le Védânta dans la forme qu'il avait revêtue au moment de sa plus grande popularité, nous résumerons tout ce qui est aujourd'hui connu des nombreux travaux de Çañkara, qui ont donné l'impulsion à ceux d'une multitude d'écrivains. Il est en vérité fort peu de noms personnels, même au-dessous des temps obscurs de l'antiquité indienne, que l'on puisse

[1] Voir la notice que nous avons consacrée à l'ingénieux indianiste de l'école de Bonn : *Frédéric Windischmann et la haute philologie en Allemagne.* (Paris, 1863.)

relever et faire valoir en les replaçant dans des circonstances réelles, dans un milieu historique; ce n'est donc pas sans profit que l'on essayerait d'entourer le nom célèbre de Çañkara des notions qui permettent le mieux d'affirmer son activité et son influence individuelle.

§ III.

LA VIE ET LES ÉCRITS DE ÇAÑKARA ÂCHÂRYA.

Le nom de cet auteur, *Çañkara*, signifie : « portant bonheur; » il est en harmonie, comme épithète devenue un des noms de Çiva, avec l'attachement du savant qui l'a rendu célèbre au culte de ce Dieu. Suivant les recherches de Frédéric Windischmann, auxquelles la plupart des indianistes ont adhéré [1], Çañkara serait né dans la seconde moitié du VIIe siècle de notre ère, et il aurait fleuri jusque vers la fin du VIIIe; né vers 650, il serait mort au delà de l'an 750; sa carrière aurait précédé le règne d'un roi de Malabar, Keruman Perumal, qui gouvernait vers 800. Originaire du Malabar, né peut-être à Chidambaram, au N.-O. de ce pays, il aurait parcouru l'Inde entière, occupé d'études et de polémique. Partout il combattit les sectes et les écoles qui n'étaient pas orthodoxes au point de vue du Brahmanisme triomphant, les Baûddhas et les Djaïnas, ainsi que les sectes exclusives des Vischnouïtes et même des Çivaïtes. En beaucoup d'endroits, il fonda des *matha* ou écoles, dépositaires de la seule doctrine philosophique qu'il réputât vraie, le Védânta. Toutes les traditions lui prêtent une extrême longévité, mais ne s'accordent pas sur le lieu de sa mort; selon les unes, il aurait passé dans le Kachmir, et il serait mort, âgé de cent trente-deux ans, près des sources du Gange; selon les autres, il serait mort plus près de son pays natal, à Kâñchî ou Kâñ-

[1] *Sancara*, p. 39-48. — Troyer, *Histoire du Cachemire*, t. I, p. 327, note. — Lassen, préface de la *Bhagavad-Gitâ*, 2e éd. p. XXXV; *Antiquités indiennes*, t. IV, p. 257, note, p. 618-620.

chîpura, la moderne Kondjévaram [1], ville du Carnatic, où il aurait fait élever un temple à Parvati [2].

La célébrité de Çañkara est attestée, sans parler de sa réputation d'écrivain, par diverses traditions brahmaniques. On aurait institué, au lieu de sa mort, pour rendre hommage à ses mânes, des rites sacrés dont des Brahmanes de la race des Nambouris sont restés en possession [3].

Nous ne reviendrons qu'un instant aux données chronologiques sur la vie de Çañkara aujourd'hui admises, et sur les inductions de plus d'un genre qui les garantissent. D'une part, il a cité des auteurs, tels que Sabara-Svâmî-Bhaṭṭa, antérieurs au VII[e] siècle, et il a compté parmi ses maîtres un de leurs contemporains, Govinda, surnommé *Bhagavat*, et aussi Yati [4]. D'autre part, les principaux disciples qu'il a formés ont composé leurs écrits au IX[e] et au X[e] siècle, c'est-à-dire avant la naissance d'écoles célèbres ou du moins populaires, qui se sont éloignées sensiblement de la sienne. Il n'y a pas moyen de le confondre avec le Çañkara que divers livres placent parmi les illustrations fort équivoques de la cour du roi Bhodja, de Malva, seulement au XI[e] siècle [5].

[1] Voir Wilson, *Mackensie Collection*, t. I, p. 314; et le tome I[er] des *Antiquités indiennes*, de Lassen, sur la situation de Kâñchî au nord des pagodes de Mahabalipuram, près de Madras, et sur la riche architecture de ses temples.

[2] M. le capitaine Troyer a recueilli beaucoup de détails sur Çañkara, dans l'appendice à son édition du poëme de l'*Ananda-Lahari*. (*Journal asiatique*, 1841, t. XII, 3[e] série, p. 273 et suiv. et p. 401 et suiv.) Nous renvoyons à ses articles pour éviter l'inutile répétition des faits secondaires.

[3] Mémoires de Wilson, dans les *Asiatic Researches*, t. XVII, p. 179.

[4] Comme on lit dans l'inscription finale de plusieurs de ses traités, par exemple, Catalogue des manuscrits sanscrits de Berlin, publié par M. A. Weber, n° 614, p. 178, note 3.

[5] On conjecturerait l'existence d'un autre Çañkara poëte; mais, quant à la pléiade poétique de Malva, le nom de Çañkara y a été inséré comme nom célèbre, au même titre que celui de Calidâsa : ainsi Bhodja aurait-il vu un jour onze Çañkaras devant lui. (Voir l'étude de M. Théodore Pavie, tirée du *Bhodja-Prabandha*, au tome IV du *Journal asiatique*, 5[e] série, 1854, p. 395-399.)

L'enseignement de Çañkara se répandit rapidement dans l'Inde entière, à la faveur de ses voyages dans divers États, et une partie de sa renommée fut fondée sur les controverses qu'il soutint en plusieurs pays avec autant de succès que d'éclat : il aurait remporté, au Kachmir, dans un âge fort avancé, des triomphes signalés sur ses adversaires. On prétend que son enseignement eut pour siége principal Çriñgagiri, dans les Ghats occidentales, près des sources de la Tungabhadrâ, sur le territoire du Maïsour. L'ensemble des vues et des doctrines de Çañkara constitua une école; mais elle ne resta pas sans divisions : ses partisans, dit-on, étaient partagés en dix classes; les différentes sectes qui remontent jusqu'à lui se sont perpétuées à Bénarès, où elles professent exclusivement le Védânta[1].

La renommée que Çañkara s'est acquise comme philosophe et théologien repose en partie sur sa fécondité littéraire, comprenant des ouvrages étendus en prose, et quelques poëmes. La tâche la plus considérable qu'il ait remplie comme écrivain, c'est celle de commentateur des anciens livres brahmaniques renfermant les principes du Védânta et la démonstration générale de ce système. Nous nous occuperons d'abord de la classe de ses écrits que l'on comprendrait sous le nom de *Bhâshyas* ou de grands commentaires.

Les ouvrages exégétiques de Çañkara ne ressemblent pas à ces gloses composées aux époques inférieures de la civilisation indienne, pour servir à l'éclaircissement partiel d'un texte plus ou moins célèbre. Ils décèlent un esprit puissant et original qui a mis en lumière tout un ordre d'idées anciennes, spéculatives et religieuses, qui n'avaient pas été encore suffisamment développées et reliées entre elles. Ils sont tirés d'une connaissance approfondie des sources antiques, et ils ont servi merveilleusement le dessein qu'avait leur auteur de défendre la foi des Aryas et d'affermir les

[1] Voir l'ouvrage cité de M. Christian Lassen, t. IV, p. 619-620.

bases de la société brahmanique : la pensée du philosophe attaché aux principes du Védânta était partout à l'unisson avec celle du croyant, du Brahmane imbu de la science et des droits de sa caste. Malgré l'ampleur des commentaires de Çañkara, il restait place encore au travail des glossateurs qui élucideraient son opinion jusque dans les détails et qui disserteraient sur le sens des termes. Une glose ou *ṭîkâ* a été ajoutée par une autre main, presque toujours, au *Bhâshya* ou premier commentaire, travail du maître.

Çañkara âchârya a illustré de ses observations dogmatiques et littérales un grand nombre de livres vénérés pour leur âge ou pour leur caractère sacré; on citerait en première ligne les Oupanischads les plus renommées comme expression de l'antique sagesse, mais renfermant en principe le panthéisme idéaliste du Védânta : c'étaient le *Vrĭhad Araṇyaka*, l'*Aitaréya Upanishad*, le *Chandogya Upanishad*, et plusieurs autres traités du même titre, *Taittarêya*, *Praçna*, *Svétâsvatara*, *Kéna*, *Isâ*, *Katha*, *Muṇḍa* et *Mâṇḍakéya*. On peut juger aujourd'hui de l'importance du commentaire perpétuel de Çañkara, depuis que les éditeurs de la *Bibliotheca indica*, parmi lesquels on distingue le docteur Édouard Roer, ont imprimé le texte même du Bhâshya sous celui du texte original[1] : c'est un service signalé rendu aux lettres indiennes par des membres européens et indigènes de la Société asiatique du Bengale, tous versés profondément dans l'intelligence de l'antiquité brahmanique.

On rapporte à Çañkara la composition de commentaires du même genre sur des ouvrages d'un âge postérieur, portant le titre d'*Oupanischads*, par une sorte de contrefaçon intéressée des ouvrages ainsi nommés; par exemple, la *Nrĭsiñha Upanishad*, rédigée au VIIe siècle de notre ère selon les idées d'une secte vischnouïte voulant glorifier la qua-

[1] Les volumes II, III, VII et VIII de la première série de la collection publiée à Calcutta, en fascicules, format in-8°, en caractères dévanagaris, de 1850 à 1855. — Voir la note de Lassen, *Antiq. ind.* t. IV, p. 836, et les *Essais de Colebrooke*, traduits par Pauthier, p. 152.

trième incarnation de son Dieu [1]. De tels ouvrages se composaient de deux parties, l'une remplie de fictions et d'aventures agréables aux sectaires, l'autre, au contraire, toute philosophique, définissant les attributs de l'Esprit suprême, identifié à Brahma et à d'autres grands dieux. Dans la seconde section de ces fausses Oupanischads dominait la philosophie Védânta [2]; c'en est assez pour justifier le travail auquel se serait livré Çañkara sur la lettre de productions si inférieures en âge et en autorité à celles qu'il avait longuement commentées.

La *Bhagavad-Gîtâ*, ou « le chant du bienheureux, » qui a été insérée comme épisode philosophique dans le Mahâbhârata, mais qu'on peut en détacher comme œuvre importante de la poésie didactique, a été comprise dans les études exégétiques de Çañkara; ce maître et son disciple Anandagiri ont pu l'interpréter dans l'esprit du Védânta, malgré l'importance qu'y a prise la théorie du Yoga ou de l'union, issue d'une autre tendance, l'école Sâñkhya théiste de Patañdjali [3].

Le travail capital qui assura la réputation de Çañkara parmi les penseurs indiens, ce fut son interprétation des *Sûtras* de Bâdarâyana, que nous avons mentionnés plus haut. Ces sentences, intitulées *Brahma* ou *Çârîraka-Sûtras*, c'est-à-dire axiomes de Brahma, de l'Être divin, ou de l'Esprit incorporé, sont toutes très-brèves et fort obscures, comme si l'initiateur s'était réservé le privilége d'en donner la clef. Çañkara, se faisant le vulgarisateur des doctrines cachées dans ces *Sûtras*, les a fondus dans le texte naturellement fort développé de ses explications. L'exposé de Çañkara

[1] Celle où Vischnou était revêtu d'un corps d'homme, mais avec la tête et les griffes d'un lion.

[2] M. le docteur Alb. Weber a signalé le fait dans sa dissertation récente sur la *Râma-Tâpaniya-Upanishad* (Mémoires de l'Académie des sciences de Berlin, 1864, pages 271-272), et dans son analyse de la *Nrisinha-Upanishad* (*Indische Studien*, t. IX, 1re fasc. 1865, p. 54, 61 et 68).

[3] Une édition de la *Bhagavad-Gîtâ*, en caractères bengalis, avec les commentaires de Çankara, d'Anandagiri et de Çrîdharasvâmin, a été imprimée a Calcutta, en 1858 (567 pp. in-4°).

lui-même n'est pas dégagé des obscurités inhérentes au langage abstrait de la spéculation indienne; mais il présente un style tout différent de celui des *Sûtras*, et sa prose contraste avec ces formules par la régularité et la fermeté des constructions au degré où la syntaxe du sanscrit comporte ces qualités. Le *Bhâshya* de Çañkara est intitulé: *Ratna-prabhâ-bhâsita*, ou, « Éclaircissement de la clarté des perles; » il renferme 555 sûtras, distribués en quatre lectures (*Adhyâyas*), divisées en quatre sections (*pâdas*). On est depuis peu d'années en possession du texte original des axiomes de Bâdarâyana[1], avec le commentaire de Çañkara et la glose de Govinda Ananda, qui le suit à la marge de chapitre en chapitre[2].

Dans l'encyclopédie de la littérature et des sciences brahmaniques, où les écrits de philosophie sont compris dans la catégorie des *Oupâñgas*, faisant suite aux *Védas* et aux *Védângas*, on considère le recueil des *Brahma-Sûtras* comme fondement de l'étude de la seconde Mîmâñsâ ou du Védânta; c'est à ce titre qu'il est analysé par un Brahmaniste moderne, Madhusûdhana, dans son tableau général de la littérature orthodoxe des Hindous[3]. Mais, tout en le déclarant une œuvre capitale dépassant en mérite toutes les autres, le même auteur recommande d'apprendre à la mieux connaître dans l'exposé qu'en a fait le vénérable Çañkara, sous forme de commentaire. Aussi, quand M. Muir, à Édimbourg, a mis naguère au concours l'histoire approfondie de la philosophie

[1] *The aphorisms of the Védânta, by Badarayana, with the Commentary of Sankara acharya and the gloss of Govinda ananda* (13 fascicules de la *Bibliotheca indica*, 1re série; publiés de 1852 à 1863 à Calcutta, d'abord par les soins du docteur Éd. Roer, et plus tard d'un pandit, et formant deux volumes ensemble de 1,155 pages in-8°).

[2] La glose ou explication (*Vyâkhyâ*) a le titre de *Bhâshya-ratna-prabhâ*, ou: « Éclat des perles du Commentaire. » Il en existe un ms. à Berlin (Catalogue de M. Weber, n° 610, p. 177).

[3] Le petit traité de Madhusûdhana a été publié en sanscrit et traduit en allemand, par M. Alb. Weber, au tome Ier de ses *Indische Studien*. (Voir les passages sur le Védânta, pages 8-9, et pages 19-20.)

Védânta d'après les sources indiennes, il réclama des concurrents, non-seulement l'interprétation des *Brahma-Sûtras*, mais encore la traduction du *Bhâshya* de Çañkara : ce sera là une partie essentielle de la tâche à laquelle des juges compétents d'entre les indianistes européens ont attaché l'obtention d'un prix considérable[1].

L'œuvre de Çañkara a d'autant plus d'intérêt, à titre de source, qu'elle est à la fois dogmatique et polémique : elle soutient les thèses du Védânta, mais elle en rapproche les objections des écoles les plus célèbres qu'elle discute et réfute tour à tour, par exemple, du Sâñkhya de Kapila, du Yoga de Patañdjali, du Vaiçéshika[2]. C'est là qu'on découvre la vivacité de la lutte qui était engagée entre les partisans de la loi brahmanique et les représentants de ces systèmes rationalistes, avant que le Védânta eût pris le dessus en conciliant la croyance avec la spéculation, la religion avec la métaphysique; là aussi on peut se convaincre du goût persistant des Hindous de toutes les sectes et de toutes les écoles pour des discussions fort subtiles qui passaient du terrain de la science sur celui du mysticisme, qui comprenaient les théories de l'atomisme et les problèmes de logique avec les vues les plus hasardées de l'idéalisme.

Une seconde classe des productions de Çañkara serait formée par les poëmes et les traités védantiques qui se sont conservés sous son nom. Confiés facilement à la mémoire, ils étaient destinés pour la plupart à populariser les opinions de l'école dominante.

Celui des poëmes attribués à Çañkara qui semble lui ap-

[1] Le prix institué en 1857, n'ayant pas été décerné, a été remis au concours en 1861. Voir le programme dans les revues orientales de cette année, et en particulier au tome XVII, 5e série, du *Journal asiatique*, pages 560-562. (M. Muir a renoncé depuis à ce concours. Réd.)

[2] Le Révérend Banerdjea, Indien converti, qui enseigne aujourd'hui au Bishop's College de Calcutta, a relevé, en manière d'exemple, plusieurs des réponses de Çankara à ses adversaires dans ses *Dialogues on the hindu philosophy*. (Dial. VIII, édit. de Londres, 1861, 1 vol. in-8°, pages 337 et suiv.)

partenir sans conteste est l'*Atmabodha* que nous allons faire connaître dans une nouvelle version annotée ; il renferme une courte exposition du système Védânta conforme à celle que le même auteur en donne dans d'autres écrits[1]. Par contre on lui refuserait la composition de deux autres petits poëmes : le *Mohamudgara* et le *Bâlabodhanî*. Le premier, intitulé « Maillet de la folie, » résume en treize distiques les conseils de l'ascétisme indien, comme l'ont entendu les sectes ; il a déjà été publié et traduit plusieurs fois[2]. Le second, dont le titre signifie « Instruction des ignorants, » exprime, en quarante-sept distiques, avec les opinions connues de l'école, défendues par Çañkara, des assertions qui se sont produites assez longtemps après et qui sont énoncées dans des productions relativement modernes, telles que le Védânta-Sâra[3] ; il a été publié et commenté par Frédéric Windischmann, en tête de sa précieuse dissertation sur l'école.

Les manuscrits mettent sous le nom de Çañkara des pièces en vers et en prose, qui traitent de l'*Atman* ou l'Esprit, dans le sens de la doctrine védantique (*Atmopadéça*). Il existe en ce genre, dans la seule collection Chambers, deux opuscules didactiques, l'un, *Atmadjnânopadéçavidhi*[4], en quatre khandas ou sections, l'autre, *Upadéçasahasrî*[5], sommaire doctrinal très-renommé en un millier de slokas, sans parler d'un grand nombre de commentaires et d'explications inscrits sous le nom du même auteur, comme relevant de son école[6].

[1] Voir, par exemple, l'opinion de M. Lassen, *Antiquités indiennes*, t. III, p. 851, et t. IV, p. 837, note.

[2] *Asiatic Researches*, t. Ier. — Voir au tome XII, 3e série, du *Journal asiatique*, le texte que nous avons annoté d'après un ms. de Paris, et que nous avons accompagné d'une nouvelle traduction française (1841). — Voir aussi la *Sanscrit anthology* de Hæberlin, Calcutta, 1847, pages 255-256.

[3] *Çankara*, caput I. — Voir p. 48, et le commentaire du Bâlabodhanî, *passim*, sur les dissidences de doctrine dans cette classe d'écrits védantiques.

[4] *Catalogue des mss. de Berlin*, par M. Weber, ms. 678, n° 3, p. 180.

[5] *Ibid.* ms. 614, 36 folios, p. 178. — Voir Colebrooke, *Essays*, t. I, p. 335.

[6] On a également sous son nom neuf stances (*Vidjnâna-Naukâ*, ou la

On rencontre, d'autre part, quelques poëmes mythologiques attribués de même à Çañkara âchârya, quoique d'un caractère et d'un ton fort différents des précédents. Ils ont trait à la glorification de Çiva dont il était un zélé partisan, comme nous le dirons ci-après; c'est, par exemple, la louange de ce dieu, surnommé *Dakschiṇâmûrti*, en dix stances[1], pièce assez renommée pour mériter un commentaire; c'est surtout un hymne en l'honneur de Parvatî, épouse de Çiva, *Ananda-Lahari*, « ou l'Onde de la Béatitude »: ce morceau serait assimilé à ces panégyriques versifiés appelés *Mâhâtmya* et composés à profusion par les sectaires de l'Inde en l'honneur de leur Dieu favori[2]. L'abus si général chez les Hindous du style figuré dans les sujets de mythologie permet de croire que le philosophe n'a pas dédaigné, pour célébrer la grande déesse, un style opposé à celui de ses principaux écrits; malgré le mélange monstrueux de parties hétérogènes dans cet hymne, la critique a jusqu'ici souscrit à la tradition nationale relativement à son auteur[3]; elle aura plus de peine à le faire passer pour un des chefs-d'œuvre du lyrisme indien.

Restaurateur des institutions brahmaniques, Çañkara, comme nous venons de le dire, s'était fait ouvertement promoteur d'un des grands cultes de la religion dominante, celui de Çiva. Il fut le fondateur des sectes çivaïtes du nom de *Daṇḍi* et de *Daçanâmi*, sectes ne différant pas essentiellement

barque de la parfaite connaissance), lithographiées avec leur commentaire sanscrit (Bombay, 1859, — dans le même fascicule in-8° oblong qui contient l'*Atmabodha*).

[1] Le texte en a été lithographié à Bombay, dans le fascicule ci-dessus indiqué (1859); il existe dans la collection de Berlin, n° 615, ainsi qu'un ample commentaire, intitulé *Mânasollâsa*, provenant d'un soi-disant disciple de Çankara, Visvarûpa, qui attaque comme Védantin les opinions des sectes hétérodoxes (n° 616, 68 feuillets.) Voir le *Catalogue* de M. Weber, p. 179.

[2] Ce morceau curieux a été imprimé en sanscrit d'après une édition de l'Inde, et traduit avec notes par le capitaine Troyer, dans le *Journal asiatique* (3° série, t. XII, p. 273 et suiv. p. 401 et suiv.). Hæberlin l'a inséré dans son Anthologie, p. 246 et suiv.

[3] V. Lassen, *Antiquités indiennes*, t. III, p. 851, et t. IV, p. 815.

l'une de l'autre, mais représentant par leurs pratiques le quatrième état ou *âçrama* de l'ancien brahmanisme, la vie des Sannyasis; tous les sectaires honorent Çiva de préférence à d'autres grandes divinités; quelques-uns étudient la philosophie dans les Oupanischads, avec consultation pour ainsi dire exclusive des commentaires de Çañkara et de son école[1]. L'attachement de ce philosophe aux rites du çivaïsme fut porté au point qu'on fit de lui après sa mort une incarnation de Çiva[2]; mais cette fiction, qui ne fut pas généralement adoptée, n'ôte rien à la réalité historique du rôle de Çañkara. On retrouve ici, d'ailleurs, les procédés d'un syncrétisme identique à celui qui a prévalu dans l'âge avancé de toutes les religions païennes. Le théologien qui glorifiait de préférence Çiva aurait admis et même défendu l'identité de Çiva et de Vishnou; il aurait dit du premier ce que les poëtes d'autres écoles répétaient du second, et il aurait approprié de même à la louange de son Dieu favori ce que les philosophes avaient inventé en l'honneur de Brahma. Ainsi les attributs de la divinité suprême étaient-ils départis par les penseurs de l'Inde tour à tour à la personnalité divine qui attirait à elle le plus d'adorateurs et qui était le centre de cultes populaires. Le même genre de syncrétisme inspirait les poëtes qui célébraient, sous le nom de Parvatî, d'Umâ, de Kâlî, et sous une foule d'autres, l'épouse de Çiva, la grande déesse, *Çakti* ou énergie, égale en puissance au terrible Dieu, qui était le génie de la vengeance et de la destruction; les philosophes tels que Cañkara ratifiaient par leur exemple le langage et les fictions des poëtes[3].

[1] V. Troyer, *Observations sur l'Ananda-lahari*, et Lassen, *Antiq. ind.* t. IV, p. 620-622, dans un savant chapitre sur l'extension des sectes vishnouïtes et çivaïtes.

[2] Fr. Windischmann, loc. cit. p. 43. — Colebrooke, *Asiatic Res.* t. VIII, p. 467. — Mâdhava aurait, (dans un passage du *Çankara-Vidjaya*) fait dire par Çiva : « *Yatîndrah Çankaro nâmnâ bhavishyâmi mahîtalé.* »

[3] Un poëme entier, le *Koumâra-sambhava*, célébrait à ce point de vue l'union de Çiva et de Parvatî; dans toutes ses œuvres, Kâlidâsa a rendu hom-

La renommée de Çañkara âchârya fut assurée par les travaux de nombreux disciples qui reçurent de lui la direction de l'école Védânta, et qui ne négligèrent pas de rehausser ses services. Le plus célèbre d'entre eux est Anandagiri, qui avait fleuri peu après lui; on le place à coup sûr avant le XIe siècle, parce qu'il n'a pas connu des sectes nées seulement alors [1]. Non-seulement il contribua à la propagation des principaux ouvrages de son maître par des gloses ou *ṭîkâs* qui les élucidaient sur plusieurs points, et que l'on a jointes, de nos jours, au texte imprimé de ces ouvrages [2], mais encore il lui consacra une biographie en vers sous le titre de *Çañkara-dig-vidjaya* « Victoire de Çañkara en tout pays. »

C'est un ouvrage étendu en soixante-quatorze chapitres, renfermant la relation des triomphes remportés par le maître dans plusieurs pays de l'Inde sur ses contradicteurs, et surtout contre les théologiens hérétiques. Les chapitres de controverse ont le titre de *Nibarhaṇa* « destruction ou réfutation; » les chapitres plutôt dogmatiques ont celui de *Prakaraṇa* « traité, exposé, » ou celui de *Sthâpana* « confirmation, fixation [3]; » un des derniers chapitres est consacré à la louange du maître, *Guru-stutiḥ*.

L'exemple d'Anandagiri fut suivi par plus d'un écrivain qui voulut rendre hommage à Çañkara dans les siècles suivants; on connaît trois autres ouvrages d'un but semblable au sien [4]. C'est d'abord le *Çañkara-charitra*, dont il existe des

mage à leur religion et fait allusion à ses légendes et à ses rites d'une grande popularité dès le commencement de l'ère moderne.

[1] Fr. Windischmann, *Sancara*, p. 40-41.

[2] Dans les éditions des *Bhâshyas* de Çañkara sur les Upanischads, que nous avons citées plus haut (Calcutta, 1850, ann. suiv.).

[3] Voir le sommaire du livre placé par M. le professeur Westergaard dans la description du manuscrit de Copenhague, n° XIII (*Codices indici bibliothecæ Reg. Haun.* p. 10-11. Hauniæ, 1846, in-4°). — On a publié à Calcutta, dans la seconde série de la *Bibliotheca indica*, le premier fascicule du texte du *Çañkara-vidjaya*, par Anandagiri (1864, in-8°).

[4] Voir Lassen, *Antiq. ind.* t. IV, p. 618 et les notes. — Au nombre des sources, ce savant met aussi le *Kérala-Utpatti*, histoire et description du Malabar. — Cf. Wilson, *Asiatic Researches*, t. XVII, p. 177.

versions dans des langues populaires de la péninsule[1]; le *Çuñkara-kathâ*, d'un auteur inconnu, et enfin le *Çañkara-vidjaya*, composé au XIVe siècle par Mâdhavâchârya, surnommé *Vidyâranya* « forêt de science, » qui poursuivait l'œuvre de Çañkara comme défenseur du brahmanisme orthodoxe dans la philosophie et dans la polémique. Cette dernière source est jugée d'un grand prix, parce que Mâdhava a combattu et réfuté d'une manière approfondie les écoles et les sectes sur lesquelles Çañkara avait remporté tant de triomphes six cents ans auparavant.

Les succès de Çañkara dans la controverse l'ont fait passer pour un persécuteur acharné des sectes les plus opposées à l'orthodoxie qu'il prétendait faire triompher dans les États brahmaniques. Il a passé pour auteur du massacre des djaïnas à Yudhapura, et il a été représenté comme destructeur des hérétiques dans des écrits d'histoire littéraire en plusieurs langues. Dans le *Bhakta Mâla*, recueil de biographies en hindoustani[2], remontant à la fin du XVIe siècle, il est exalté à ce sujet dans un *Chhappâi* ou sixain où on lit[3] :

« Le héros Çañkarâcharya, le gardien de la loi, s'est manifesté dans le Kali-yug.

« Il extirpa les mécréants qui vivaient ignoramment, privés de liens religieux, et qui méconnaissaient Dieu dans leur langage. Il extirpa tous les hérétiques quelconques.

« Bref, il punit ceux qui lui résistèrent et il arriva à la voie élevée de la vérité. On célèbre sa grande réputation dans la limite de sa bonne conduite. »

Les succès de Çañkara dans la polémique religieuse ont donc

[1] Cette biographie existe en télougou, n° XIV des manuscrits décrits par Wilson (*Mackensie Collection*, t. I, p. 314).

[2] « Cet ouvrage, dont le titre signifie « rosaire des dévots, » contient la vie des principaux saints hindous, particulièrement des Vaïschnavas. » (Garcin de Tassy, *Histoire de la littérature hindoui et hindoustani*, t. I, p. 378-379.)

[3] Traduit par M. Garcin de Tassy, dans le tome II du même ouvrage, p. 43-47. — L'anecdote qui suit les vers est une fiction toute moderne servant à expliquer l'origine de l'*Amaru-Çatakam*, comme œuvre de Çañkara. (Voir les Observations de Troyer sur l'hymne à Parvati.)

été relevés jusque dans les productions des siècles modernes de l'Inde en plusieurs langues. Il n'est pas moins curieux de savoir quel usage ont fait de sa renommée les écrivains parsis des derniers siècles pour rehausser la puissance de Zoroastre, leur prophète[1]; ils ont mis aux prises avec celui-ci le brahmane Tchengrégatchah, c'est-à-dire Çañkara âchârya, fier de ses victoires, et ils l'ont représenté vaincu par Zoroastre, se convertissant à sa loi et entraînant avec lui quatre-vingt mille sages de l'Inde. C'est là, au moins, un témoignage de l'immense popularité des triomphes de Çañkara.

§ IV.

SOMMAIRE DES DOCTRINES FONDAMENTALES DE L'ÉCOLE VÉDÂNTA DANS LE TEMPS DE SA SPLENDEUR AU MOYEN ÂGE.

Le résumé du système Védânta fait par Colebrooke a passé dans les livres européens; la plupart des auteurs n'ont fait que reprendre en sous-œuvre l'examen critique qu'il avait tiré des documents indigènes encore inédits. La doctrine est obscure, en tant qu'elle dérive de la contemplation plutôt qu'elle ne procède de la recherche philosophique[2]; cependant elle relève d'un petit nombre de dogmes, et, une fois qu'on les a compris, le reste n'a plus besoin d'explication approfondie. On place avec raison parmi les *desiderata* de l'érudition orientale l'histoire complète et détaillée de la doctrine Védânta, fondée sur l'analyse et la discussion de tous les monuments littéraires qui en marquent le développement. De généreux donateurs avaient confié naguère à la Société asiatique de Londres la mission de récompenser largement l'écrivain qui aurait accompli cette tâche après l'in-

[1] *Le Brahmane Tchengrégatchah* (d'après une vie persane analysée par Anquetil), notice de M. Michel Bréal, dans le *Journal asiatique* (juin 1862, 5ᵉ série, t. XIX, p. 497-502).

[2] Fr. Windischmann, *Sancara*, etc. p. 87.

vestigation de toutes les sources[1]. Ce vœu n'a pas été rempli jusqu'à cette heure; il est plausible, en attendant, de répandre des données plus précises sur des ouvrages qui font époque dans l'histoire d'une doctrine fameuse, et qui peuvent servir à mieux reconnaître ses vicissitudes intérieures et ses rapports avec d'autres doctrines indiennes. Pour en venir à ces aperçus littéraires, nous ne pouvons nous dispenser de définir le Védânta tel qu'il fut enseigné et professé quand il sortit du fond des forêts ou des temples pour revendiquer une véritable suprématie sur toutes les écoles brahmaniques dans les pays orthodoxes de l'Inde. Nous avons heureusement pour autorité, en cette matière, l'esquisse du Védânta qu'a faite l'éminent auteur des *Antiquités indiennes*, dans le tableau général de la civilisation pendant la troisième période de l'histoire de l'Inde, répondant à peu près à la période qui a le nom de *moyen âge* dans l'histoire de l'Europe[2].

C'est un fait bien acquis à la science que la naissance tardive du Védânta comme système, comme école, si l'on tient compte de la notoriété d'autres écoles s'affirmant d'ancienne date et se perpétuant sous le nom d'un seul chef : le Sâñkhya, le Yoga, le Nyâya, le Vaiçéshika. Outre des inductions depuis longtemps admises, on possède à ce sujet le témoignage assez récent de savants hindous, convertis au christianisme, initiés par le contact des Anglais les plus instruits à la philosophie grecque et à celle des nations européennes. Dégagés de préjugés invétérés chez leurs compatriotes, ils ont étudié, sans illusion ni parti pris, la succession et la lutte des idées au sein de la race indienne, et ils ont pu prononcer avec impartialité sur l'antiquité relative des principales doctrines[3]. Il est aujourd'hui avéré que, malgré ses

[1] Voir le prix proposé sur la philosophie Védânta, *Journal asiatique*, 5e série, t. IX, p. 293, et t. XVII, p. 560.

[2] Chr. Lassen, *Antiq. ind.* t. IV, 1862, p. 336-340. — Cette troisième période va du IVe siècle de notre ère au XIe.

[3] Voir les articles de M. Barthélemy Saint-Hilaire dans le *Journal des Sa-*

hautes visées, ses tendances religieuses et mystiques, ses conclusions idéalistes dans le sens le plus rigoureux, le Védânta s'est éloigné notablement des traditions et des conceptions de l'âge védique; il avait sa source dans les habitudes spéculatives du peuple, mais il est né, comme système, en quelque sorte des nécessités de la polémique religieuse et des efforts tentés en faveur du régime des castes fondé sur la révélation des Védas, quand le sacerdoce eut repris son ascendant politique sur le sol de l'Inde.

Tandis que la première Mîmânsâ donnait le devoir, *dharma*, l'observation de la loi, comme but suprême de la spéculation, la seconde aspirait au divin, *brahma*, et regardait la science du divin comme le but final des Védas, *Védânta*, ainsi qu'il a été dit plus haut. Son premier axiome, c'est l'excellence du désir de pénétrer le divin : *brahma-djidjñâsâ*. Grâce à la connaissance de l'essence véritable du divin, l'esprit uni passagèrement à un corps, et dit, en conséquence, *çârîrakâ* « incorporé, » est délivré de ses liens, et, en dernier ressort, de la nécessité de la renaissance dans une série d'autres existences[1].

Selon les Védantins, il n'y a que l'Esprit, l'Être un, le principe divin, qu'on l'appelle *Atman* ou *Brahma*, ou d'autres noms; c'est l'Être véritable, éternel, tout-puissant, multiple dans ses manifestations; âme universelle, âme du monde, comme auraient dit les Grecs : il pénètre tout, comme l'éther; il est immuable, constamment heureux, possédant de sa nature tout éclat et toute science.

L'Être, le divin, produit toutes choses : ce sont des écoulements de son intelligence; il est contenu dans toutes choses, qui, après leur dissolution, rentrent en son sein. Le divin,

vants, année 1864, sur les ouvrages du Rév. Krishna Mohun Banerdjea et de Néhémiah Nîlakantha Çastrîgore, brahmane converti.

[1] Consulter Fr. Windischmann, *Sancara*, p. 127 et suiv. — Lassen, *Antiq. ind.* t. IV, p. 838 et suiv. — Le Mémoire de Colebrooke sur le Védânta, *Miscellaneous Essays*, t. I, p. 338 et suiv. (trad. de Pauthier, p. 151 et suiv.).

c'est la cause idéale, mais non la cause réelle du monde; une partie seulement du divin passe dans la création, tandis que le divin reste exempt de qualités déterminées. Dans l'ordre de la création matérielle, l'éther, la lumière, l'air, l'eau et la terre émanent l'un de l'autre, de sorte que chacun de ces éléments possède une qualité de plus que celui qui le précède : ainsi la terre, nommée la cinquième, possède la visibilité, la propriété d'être perçue par l'ouïe, sentie par le tact, et aussi flairée et goûtée.

Les âmes individuelles sont des portions de l'âme universelle; en tant que détachées de celle-ci, elles ont un mode particulier d'existence. Chacune d'elles est renfermée dans un triple corps ou, plus exactement, dans une triple enveloppe, laquelle est appelée « corps subtil, » *sûkshma-çarîra*, ou bien *liñga-çarîra*. De ces trois enveloppes, la première, nommée *vidjñânamaya*, c'est-à-dire « apte à la connaissance, » est formée des éléments idéaux et primitifs dits *tanmâtra;* elle est le siége de l'organe de la *buddhi* ou de la raison. La deuxième est dite *manomaya*, comme renfermant le *manas*, le sens intime. La troisième, dite *indriyamaya*, possède les sens délicats de la perception, et elle est le siége des forces vitales.

Par opposition à la nature en quelque sorte spirituelle de cette triple enveloppe de l'âme, du « corps subtil, » on appelle l'autre corps externe, sensible, matériel, *sthûla-çarîra*, c'est-à-dire « corps grossier : » il provient d'éléments grossiers, et il est le siége des cinq sens; il subsiste seulement depuis la naissance jusqu'à la mort d'un être vivant.

Si on la considère dans ses relations avec le corps auquel elle est étroitement liée, l'âme individuelle subit cinq états différents : elle veille, elle rêve, elle est plongée et absorbée dans le sommeil, elle meurt à moitié ou tout à fait, ce qui veut dire: elle est séparée à demi ou définitivement du corps.

Dans l'état de veille, l'âme se trouve réellement unie au corps; elle perçoit les objets et elle est active sous la conduite d'une sagesse divine qu'on appellerait providence, si

cette notion pouvait se produire dans la métaphysique du panthéisme sans une inconséquence évidente. Dans l'état de songe, ses conceptions sont des illusions; le rêve tient le milieu entre la veille et le sommeil. Dans le profond sommeil, l'âme, sortant de la petite cavité du cœur, dite *dahara*, remplie d'éther, fait retour par l'artère *sushumna*, à travers le crâne, jusqu'à Brahma, c'est-à-dire au principe universel. La stupeur ou l'évanouissement est pour elle une demi-mort, avant le moment où elle quitte tout à fait le corps grossier.

De même que l'immense majorité des philosophes indiens, les Védantins professent la métempsycose; ils enseignent qu'après la mort l'âme est soumise à des migrations à travers plusieurs nouvelles existences. Les âmes vertueuses s'élèvent dans des régions supérieures au monde terrestre, et elles jouissent du fruit de leurs bonnes œuvres jusqu'à ce que la somme de leurs mérites soit enfin épuisée. Ce temps écoulé, elles sont appelées à renaître, et les conditions de leur vie nouvelle sont déterminées par le caractère de leurs penchants et de leurs actes dans les vies antérieures. La même loi s'applique aux âmes coupables, condamnées à renaître dans divers corps après un séjour dans de basses et sombres régions. Le but suprême des efforts de l'homme, c'est le passage final dans le monde de Brahma, où l'âme, délivrée de tout lien, retourne à sa source et se confond avec son principe.

C'est sur l'obtention de cette délivrance définitive, qui est l'absorption en Brahma, qu'éclate surtout la dissidence des deux écoles orthodoxes du nom de Mîmânsâ; d'après la première, la fin suprême est atteinte par la piété, par les devoirs, par les sacrifices et les différentes observances que ses livres exposent minutieusement; d'après la seconde, elle l'est éminemment par la parfaite connaissance des principes de l'école, pourvu que les actions soient vertueuses.

L'*Atmabodha* de Çañkara, comme on en jugera dans une version commentée, adhère à la thèse fondamentale de la

seconde Mîmânsâ[1] : si l'âme est un jour délivrée des naissances terrestres, elle y parvient, non par l'action, mais par la science. Au point de vue légal, en rapport avec les institutions politiques, l'école Védânta était favorable à l'observance des cérémonies des pratiques du Brahmanisme; mais elle consacrait partout dans ses livres la supériorité et même l'indépendance absolue de la spéculation philosophique.

L'autorité de Çañkara a maintenu longtemps après lui dans la plupart des écoles les conceptions métaphysiques dont il avait fait les bases du Védânta. Mais, vers la fin du moyen âge, on s'en éloigna notablement même dans des écoles qui avaient relevé de la sienne. On placerait à une grande distance de ses écrits un ouvrage Védânta, fort vanté jusqu'à nos jours par les membres de l'école, employé même par eux comme manuel; c'est le *Védânta-Sâra*, ou « l'essence du Védânta, » qui eut pour auteur Sadânanda, surnommé *Advaitânanda* : deux noms qui se rapportent aux attributs de l'Esprit, l'Être suprême de l'école, indivisible, éternel, parfaitement heureux. Ce traité invoque, il est vrai, en première ligne, l'autorité des Oupanishads, mais il signale un développement postérieur de la doctrine que les travaux de Çañkara semblaient avoir fixée.

Composé inégalement de vers et de prose, le *Védânta-Sâra* est aujourd'hui suffisamment connu en Europe; après la première édition qui en fut donnée dans l'Inde, il fut traduit deux fois en allemand, à peu près à la même époque, par Othmar Franck dans sa réimpression du texte sanscrit[2], et par Frédéric Windischmann dans l'ouvrage de son père sur la philosophie orientale[3]. Plus récemment, le docteur Ed.

[1] D'après les 68 distiques du poëme, M. Charma en a condensé les formules en peu de lignes dans une de ses leçons de la faculté des lettres de Caen, recueillies par M. Joachim Ménant (*Essai sur la philosophie orientale, etc.* 1842, p. 95-96).

[2] *Die Philosophie der Hindu, u. s. w.* (München, 1835, in-4°).

[3] *Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte*, P. IV. Bonn, 1834, p. 1777-1795.

Roer, alors secrétaire de la Société asiatique du Bengale, en a donné une version anglaise dans le journal de cette société [1]. On possède la glose de Râma-Krishna-Tîrtha sur ce traité, imprimé à Calcutta en 1829; elle est intitulée : *Vidvan-mano-randjanî*, « délectation du cœur du savant; » une autre glose, qui a le titre de *Subodhinî* et qui a pour auteur Nṛisinha-Sarasvatî, est encore inédite [2].

Beaucoup d'autres ouvrages, restés inédits, appartiennent à la phase moderne de l'histoire du Védânta : tels sont les *Bhâshyas* composés vers la fin du moyen âge et même dans des siècles fort rapprochés de nous. Les anciens *Sûtras* ont toujours été invoqués comme leur point de départ, dans les travaux des écoles qui prétendaient professer le véritable Védânta, malgré de profondes dissidences : on citerait par exemple le nouveau commentaire des *Brahma-Sûtras*, rédigé au XIe siècle par Râmânudja, fondateur d'une secte vischnouïte assez célèbre, les *Çrî-Vaishṇavas*, ayant adopté en principe les opinions des Védantins. En raison du respect porté au texte des *sûtras*, on composa des résumés de la doctrine, par exemple le *Sankschépa-çârîrakâ*, paraphrase métrique de l'original et de la glose, laquelle réclame à son tour de nouveaux éclaircissements, et d'autre part des livres auxiliaires, tels qu'un glossaire des termes propres à l'école, *Védânta-paribhâscha* [3].

Les monuments littéraires attestent suffisamment la prépondérance que l'école Védânta conservait sur les autres dans les derniers siècles du moyen âge. Le drame allégorique

[1] Tome XIV, p. 160 et suiv. Calcutta, 1845. — M. Benfey a réimprimé le texte sanscrit avec quelques notes dans sa *Chrestomathie* (Leipzig, 1854), p. 202-219, p. 312-313.

[2] Lassen, loc. cit. t. IV, p. 837-38.

[3] Voir dans le mémoire de Colebrooke la revue des sources de tout âge et de divers titres, *Miscellaneous Essays*, XI p. 327-337, et la traduction de M. Pauthier, p. 153-165. — Dans un curieux recueil sur la bibliographie des systèmes indiens, M. Fitz-Edward Hall attribue au seul Védânta 310 ouvrages sur le nombre des 748 qu'il décrit. (*A contribution, etc.* Calcutta, 1859, in-8°.)

composé vers le milieu du XI[e] siècle par Krishna Misra, sous le titre de *Prabodhachandrodaya* (le lever de la lune de l'intelligence), suppose des spectateurs initiés aux disputes des écoles; mais il met en relief la popularité du Védânta malgré la rivalité des sectes [1], et il en tire la réfutation des erreurs contraires aux dogmes de la révélation védique faisant le fond de la religion brahmanique.

Quelques traits suffisent pour établir que la doctrine Védânta des siècles modernes diffère sensiblement de la doctrine authentique de ce nom ayant reçu au VIII[e] siècle des formes bien arrêtées. Elle aboutit à la négation de toute certitude [2], et donne les connaissances pratiques, les conceptions de la vie vulgaire, uniquement comme des effets de la Mâyâ ou de l'illusion [3]. N'importe si ce mot était d'un usage bien plus ancien dans les doctrines indiennes, il a représenté sans doute, dans l'école dont nous nous occupons, une notion toute nouvelle; peut-être le prendrait-on pour une infiltration du Bouddhisme qui avait ainsi nommé la mère du Buddha Çâkyamuni, avant d'en faire une idée abstraite; l'inanité de toute connaissance, de toute représentation des choses [4]. Selon les Védântins, l'illusion dérive de la prédominance de la qualité de l'âme qui lui dérobe la vue de la réalité: elle se manifeste sous un double mode, soit comme faculté d'en-

[1] Voir l'opinion de Lassen, *Antiq. ind.* t. III, p. 789-790, et t. IV, p. 820, et l'introduction à la traduction allemande du drame (*Die Geburt des Begriffes* u. s. w. Kœnigsberg, 1842, in-8°).

[2] Pas n'est besoin de faire observer que nous n'avons pas à faire ici la critique du Védânta comme philosophie, et que nous n'avons rien à dire des conséquences immorales que l'on a déjà signalées dans ce système éminemment idéaliste. Voir entre autres l'*Histoire générale de la philosophie* par M. Victor Cousin, cours de 1828, publié de nouveau par l'auteur en 1864 (en un vol. in-8°, Paris, Didier).

[3] *Védânta sâra*, éd. Calc. I, p. 21. — Trad. de Roer, *Journal of the Roy. Asiat. Soc. of Bengal*, vol. XIV, p. 115 et suiv. — Cons. Lassen, *Antiq. ind.* t. IV, p. 840-841.

[4] V. Banerdjea, *Hindu philosophy*, dialogue VIII, p. 306-314. — Sur le rôle de Mâyâ, lire la vie du Buddha, d'après le *Lalita Vistara*, trad. du tibétain par M. Ph. Ed. Foucaux (2[e] p. 1848).

veloppement ou d'obscurcissement, *âvaraṇa-çakti*, soit comme faculté d'hallucination, *vikschépa-çakti*. C'est sous l'empire de ces deux espèces d'illusions, l'exaltation de la puissance, le délire de la cupidité et du bonheur, ou bien des mouvements tout opposés, que l'esprit subit des entraînements contraires; il n'est délivré des erreurs provenant de ces deux sources que par la connaissance de l'infini Brahma.

Enfin, à une date peu éloignée, le Védânta a prêté ses formules, ses allégories et ses images à une philosophie tout à fait rationaliste, analogue au déisme qui a régné dans la philosophie européenne au siècle passé. Ram Mohun Roy a marqué de son nom cette tentative de relier les spéculations indiennes à la philosophie occidentale; il a formulé un déisme abstrait qui ne tient plus compte des croyances séculaires de sa nation. C'est là l'extrême limite jusqu'où s'avancent ceux des penseurs hindous qui rejettent l'idolâtrie, mais qui repoussent le christianisme. Par contre, il est de nos jours plusieurs brahmanes qui ont donné à leur profession du monothéisme la base de la foi chrétienne, et ils se sont mis en garde contre deux conséquences qui découlent, tantôt de la négation de l'idée religieuse, tantôt des excès du sens mythologique, le matérialisme et le panthéisme.

C'est à la fin de ce chapitre qu'il convient de signaler la propagation des doctrines de l'école Védânta qui s'est faite au nord et au midi de l'Inde, par la version de ses livres dans les langues populaires cultivées en plus d'un genre littéraire [1]. Les idiomes dravidiens de souche non aryenne ont servi presque tous à vulgariser les opinions des Védantins parmi les populations brahmaniques du midi de la péninsule; en particulier le télinga ou télugu, le malayalam, et surtout le tamoul. Les écrivains des contrées méridionales se bornaient le plus souvent à traduire les originaux sanscrits suivant les ressources lexicographiques et le génie grammatical de leur idiome; quelquefois cependant ils ont ajouté à

[1] Voir par exemple la *Bibliotheca orientalis* du docteur J. Zenker, part. II, p. 363 et suiv. p. 378 sq.

leur version des gloses qui en facilitassent l'intelligence dans l'enseignement. Nous dirons ci-après combien grande est la richesse du haut tamoul, c'est-à-dire de la langue littérale des Tamouls en ouvrages védantiques, en parlant d'un commentaire de l'*Atmabodha* que M. Graul a mis à profit dans sa traduction allemande du poëme philosophique de Çañkara. Nous ne pouvons qu'attirer l'attention du lecteur sur le phénomène d'une littérature scientifique née à une grande distance du berceau de la civilisation des Aryas, et fondée sur le travail d'intelligents traducteurs [1].

§ V.

DES MANUSCRITS ET DES ÉDITIONS DU TEXTE DE L'ATMABODHA ET DE SON COMMENTAIRE ANONYME. — OBJET DU PRÉSENT TRAVAIL.

Le poëme de Çañkara était encore inédit, il y a une vingtaine d'années, quand nous eûmes l'occasion d'en voir plusieurs manuscrits. Nous eûmes alors le dessein d'en publier le texte avec mention des principales variantes recueillies dans ces manuscrits, et d'imprimer en même temps le commentaire anonyme en sanscrit dont le texte est accompagné dans plusieurs d'entre eux. Ayant ajourné l'exécution de ce travail, nous ne sommes plus à même d'offrir au public la primeur d'une édition de l'*Atmabodha;* car il a été, dans l'intervalle, deux fois imprimé et une fois lithographié dans

[1] Dans le tome VII de la *Zeitschrift der deutschen morgenlændischen Gesellschaft* (1853, p. 558, 565 sq.), M. Graul a donné le catalogue des ouvrages philosophiques en tamoul (n[os] 93 à 110) qu'il avait acquis pour la maison de la mission évangélique luthérienne à Leipzig, dont il fut le directeur pendant vingt ans. C'est dans sa *Bibliotheca tamulica* qu'il en a fait connaître lui-même quelques-uns, comme nous le dirons plus loin. — M. Ch. Graul, qui a parcouru, de 1849 à 1853, une partie de l'Asie et surtout l'Inde, est décédé à Erlangen, le 10 mars 1864, âgé de quarante-neuf ans. Il a laissé une relation de ses voyages en Orient, imprimée à Leipzig en six volumes.

l'Inde. Il nous reste donc la tâche de donner quelque valeur à une nouvelle traduction française de ce traité, en y joignant une analyse suivie et substantielle qui résume la pensée de l'auteur et qui laisse apercevoir l'opinion de ses interprètes indiens.

Sans mettre le texte sanscrit sous les yeux du lecteur, nous croyons devoir lui rendre compte de notre travail, en notant quelques variantes recueillies dans les manuscrits que nous avons naguère consultés et dans les éditions que nous avons examinées avec soin; on verra ainsi quelle base nous avons donnée à cette version de l'*Atmabodha*, entreprise dans le dessein de mettre en lumière la glose sanscrite plus que ne l'ont fait d'autres traducteurs.

Nous indiquerons, dans les notes de notre version du texte, les cinq manuscrits suivants, dont nous avons copié le premier, et dont les autres nous ont fourni bon nombre de variantes :

1° Un manuscrit de l'*Atmabodha*, avec commentaire en caractères dévanagaris, que feu Charles Ochoa rapporta en 1844 de l'Inde, où il avait voyagé avec une mission du Gouvernement français[1], et qu'il voulut bien nous prêter en 1845. Ce manuscrit (lettre O) a passé avec d'autres livres indiens à la Bibliothèque impériale de Paris[2];

2° Un manuscrit de la collection Chambers, formant aujourd'hui le n° 617 du fonds sanscrit de la bibliothèque royale de Berlin. Ce manuscrit (lettre W) a été décrit, ainsi que le suivant, par M. le professeur Albert Weber dans son Catalogue[3], et c'est à lui-même que nous fûmes redevable naguère d'une copie comprenant la glose sanscrite;

[1] Espagnol d'origine, ce jeune orientaliste avait montré sa prédilection un peu enthousiaste pour les écrivains mystiques de l'Inde et de la Perse. Mort à Paris en juin 1846, il n'eut le temps d'achever aucun mémoire sur l'objet de ses lectures et de ses voyages.

[2] M. Eugène Burnouf en a dressé le catalogue dans le *Journal asiatique* de Paris, janvier 1848, t. XI, p. 66-81.

[3] *Verzeichniss der sanskrit Handschriften*, p. 179. — Ère Samvat 1772 = A. D. 1716.

3° Un manuscrit de la susdite collection, n° 618, dont le même savant eut également l'obligeance de nous communiquer les variantes (lettre A). Le poëme, sans commentaire, est la sixième pièce d'un recueil d'écrits védantiques mis indistinctement sous le nom de Çañkara[1];

4° Un manuscrit du fonds Taylor, n° 2011, de la bibliothèque de l'*East-India-House* (lettre T);

5° Un manuscrit du legs Colebrooke, n° 1597, de la même bibliothèque (lettre C).

Nous avons fait à Londres, en 1845, la collation de ces deux manuscrits, sur la recommandation et grâce à la complaisance de l'illustre indianiste feu H. H. Wilson, bibliothécaire de l'honorable Compagnie des Indes. On sait que la bibliothèque et le musée ont passé, il y a quelques années, sous la direction du ministère de l'Inde.

Le même commentaire anonyme existe dans quatre manuscrits (O., W., T., C), et dans deux des éditions que nous allons énumérer; c'est une glose explicative, *ṭîkâ, vyâkhyâ*, qui suit, stance par stance, le texte du poëme, sans longs développements philosophiques ni digressions grammaticales.

Voici maintenant les éditions du texte dont nous avons fait usage et que nous avons maintes fois citées :

1° Le texte de l'*Atmabodha*, imprimé sans commentaire, par le docteur John Hæberlin, en 1847, dans son Anthologie de petits poëmes sanscrits[2]; nous indiquerons par la seule syllabe initiale *Anth.* ce recueil estimé, dont l'éditeur, missionnaire allemand, est mort dans l'Inde peu de temps après sa publication;

2° L'*Atmabodha* imprimé en 1852 avec le commentaire sanscrit anonyme, par M. Fitz-Edward Hall, dans le même volume qu'un autre traité de la même école, le *Tattva-bodha*. Nous citerons par la lettre H cette édition, qui n'a pas été

[1] *Loc. cit.* p. 179-181. — Ère Samvat 1704 = A. D. 1648.

[2] Kâvya-sangraha. *A sanscrit Anthology, being a collection of the best smaller poems in the sanscrit language.* Calcutta, 1847, 1 vol. in-8°, p. 489-495.

mise dans le commerce, et que nous tenons de la bienveillance de M. Hall lui-même, aujourd'hui bibliothécaire du ministère de l'Inde à Londres[1];

3° Le texte de l'*Atmabodha* transcrit en lettres latines, par le docteur Charles Graul, dans le premier volume de sa *Bibliotheca tamulica*[2], et accompagné de notes tirées d'un commentaire tamoul; nous en citerons les particularités (sous les lettres initiales *Gr.*) et nous relèverons quelques explications doctrinales que le savant allemand a traduites à dessein du texte tamoul, et que nous avons jugées dignes d'attention après les éclaircissements fournis par le commentaire sanscrit;

4° Le texte lithographié de l'*Atmabodha* avec son commentaire sanscrit, dans un recueil de petits écrits védantiques publié à Bombay en 1859[3], format in-8° oblong. Nous avons lieu de croire que ce texte vient du même original que le manuscrit Ochoa, que nous mentionnions plus

[1] *The* ATMA-BODHA, with its commentary; also the *Tattwa-bodha* : being two treatises of indian pantheism. — Mirzapore, 1852, in-8° (caractères dévanagaris.) Le premier de ces traités avec sa glose occupe vingt-neuf pages de ce petit volume.

[2] Tome I, contenant trois écrits servant à l'interprétation du système Védânta, et traduits en allemand par l'éditeur (Leipzig, 1854, in-8°). L'*Atmabodha* est publié en transcription; mais les extraits de la glose qui suivent chaque stance sont traduits du tamoul en allemand (p. 175-185). Le texte sanscrit provient d'un manuscrit en lettres télugus. Le même volume contient la version du tamoul en allemand, du poëme védantique *Kaivalyanavaníta* (die frische Butter der Seligkeit), et de quinze chapitres de controverses, en prose, *Pancha daça prakarana*, sous la forme d'un dialogue entre un védantin et un logicien. Le poëme est imprimé en tamoul au tome II de la *Bibliotheca tamulica* qui renferme en outre une esquisse de grammaire tamoule, rédigée en anglais. Ajoutons que M. Graul a dressé une liste des mots techniques du Védânta, qu'il a expliqués en allemand et en anglais, pour l'intelligence des documents philosophiques de son recueil.

[3] *Atmabodha-prakaraṇam saṭikam*, feuillets 6 à 21, deux fascicules de 36 feuillets, qui contiennent six autres opuscules. Nous désignerons par la lettre D la lithographie de Bombay, en caractères dévanagaris. Nous ne connaissons que par une simple mention dans la *Bibliotheca orientalis* du D[r] Zenker, part. II, p. 362, un *Atmabodha* rangé parmi les livres sanscrits et bengalis. Calcutta, 1849, 41 pages.

haut comme acquis à Bombay avec les copies d'autres ouvrages indiens.

Le poëme de Çañkara renferme exactement dans presque tous les textes connus le nombre de soixante-huit çlokas ou distiques, et il n'offre aucune différence un peu importante sous le rapport ni de la suite des vers ni de leur contenu. On a de ce côté la pleine garantie que les axiomes et les sentences versifiés de l'*Atmabodha* ont été conservés scrupuleusement à l'aide de l'écriture et de la récitation. Le nom qui a servi à le définir n'est pas celui de *kâvya*, poëme, mais celui de *prakaraṇa*, traité, discussion relative à une doctrine. Quand il n'est pas nommé simplement *âtmabodha*, il est intitulé *âtmabodha-prakaraṇam*, comme on lit dans plusieurs manuscrits, soit dans un court avis en prose placé en tête du poëme, soit dans la formule finale[1].

Çañkara a conservé d'un bout à l'autre le même ton didactique; ses affirmations dogmatiques sont en général renfermées en une seule stance; quelquefois elles sont éclairées dans le second membre de la même stance par une comparaison prise dans les phénomènes de la nature indienne. Il est un seul passage où l'exposé doctrinal cesse pour faire place à une interpellation indirecte de l'Être suprême au disciple qui l'écoute[2] : c'est un discours de l'Esprit, s'affirmant lui-même comme Brahma, qui n'est pas sans analogie avec les révélations de Krichna énumérant tous ses modes de manifestation au milieu de ses entretiens avec Ardjouna, dans une des belles lectures de la *Bhagavad-Gîtâ*[3]. Nous n'avons pas un brillant morceau de poésie, mais un résumé habilement versifié des thèses importantes d'une école de métaphysique.

[1] Le mot est pris dans le sens de «section ou chapitre,» dans le ms. 618 de Berlin, où l'Atmabodha occupe la sixième place parmi d'autres traités : *samâptam cedam âtmabodham nâma shaṣṭham prakaraṇam.*

[2] *Atmabodha*, stances 30 à 36.

[3] Le XI[e] adhyâya, intitulé : *Vibhûti-yoga*, «doctrine des propriétés éminentes.»

La célébrité de l'*Atmabodha* comme œuvre de Çañkara a été affirmée par ceux qui l'ont expliqué et commenté en d'autres langues indiennes. Il nous a paru intéressant à cet égard de reproduire la préface du commentateur tamoul, traduite par Graul en tête de sa version allemande du poëme enrichie de nombreuses notes[1].

« Le vénérable Çañkara, le bienheureux, maître de la classe des mendiants *paramahañsas* (c'est-à-dire des Sannyâsis du quatrième et dernier degré), descendit dans ce pays d'Aryâvarta (l'Inde), approfondit les systèmes de toutes les sectes qui s'y trouvaient, et déduisit clairement de la comparaison de tous ces systèmes leurs mérites et leurs défauts. Ensuite il fonda le système de la non-dualité ; il admit pour auxiliaires les six sectes (écoles) principales, et il soutint que le système de la non-dualité (soit de l'identité absolue) se démontre comme la vraie réalité et demeure la plus haute vérité, quand on l'examine avec le secours de la révélation (*çruti*), de la déduction philosophique et de l'expérience interne. Pour faire comprendre son opinion aux habitants de ce pays, en tant qu'ils étaient partisans des six sectes, il composa des éclaircissements ou commentaires sur les *Sûtras* de Vyâsa (sic), sur les Oupanischads et sur la *Bhagavad-Gîtâ*.

« En outre il rédigea, dans la langue du Nord (le sanscrit), le livre intitulé *Atmabodha* (connaissance de l'Esprit), afin de rendre le système de la non-dualité clair pour les ignorants, incapables d'étudier eux-mêmes les susdits commentaires, comme on met le fruit du Nelli sur la paume de la main. Dans ce livre, il explique la nature de l'Esprit, les *Upâdhis* ou qualités du corps qui paraît, en vertu de l'erreur, différent de l'Esprit ; il définit ensuite les diverses méthodes de salut : le *çravaṇa* (l'audition), le *manana* (la méditation) et le *nididhyâsana* (la contemplation). Enfin il explique la

[1] *Bibliotheca tamulica*, t. I, p. 175. Le titre sanscrit *âtma-bodha prakâçika* est transporté en tamoul avec l'orthographe suivante : *Atma potha pirakâsichei*.

vraie nature de la libération de l'âme pendant cette vie, la disposition mentale requise chez celui qui veut être libéré de son vivant (*djîvan-mukta*), ainsi que les signes distinctifs de la béatitude indépendante du corps : il démontre par cette voie que le but le plus élevé de l'Esprit, c'est la complète délivrance.

« Ce livre mérite donc d'être accueilli par tout le monde, et il est de la plus haute utilité. Mais, comme il est écrit en langue sanscrite, tous ne sont pas en état de le comprendre. C'est pourquoi Krishna Çâstri, fils de Nârâyana Çâstri, qui connaissait à fond la science de Brahma, a écrit en langue télugu un commentaire perpétuel sur les termes et le sens[1], et Ramanudja Kavirâdja, maître du tamoul classique et élève de Soma Sundara Déçika, a fait passer ce commentaire en langue tamoul. Ces deux auteurs ont livré en commun ledit ouvrage à la presse de la mission américaine à Madras. »

Le double commentaire est une œuvre de date récente, comme il ressort des derniers détails que donne la préface sur la personne des auteurs; mais il est constant qu'ils attestent la notoriété de l'*Atmabodha* comme thème d'études se rapportant à l'original sanscrit.

ATMABODHA,

OU DE LA CONNAISSANCE DE L'ESPRIT.

INVOCATION.

Cette stance, servant d'invocation, serait facilement at-

[1] L'*Atmabodha* est compris parmi les textes anciens publiés avec commentaire télugu par les presses indigènes, et mis en vente à Londres récemment par la maison Trübner.

tribuée à Çañkara lui-même, fervent sectateur de Çiva et de la grande déesse, épouse de ce dieu [1].

Je prends mon recours à *Çambhu*, dont la déesse *Umâ* est la lune, aux regards ayant l'éclat du lotus, au pied honoré par le dieu des cent sacrifices (Indra), celui dont la forme est inaccessible même à l'intelligence aux cent voies!

Le préambule du *Bhâshya* sanscrit résume fort bien l'intention de l'auteur en composant l'*Atmabodha* après les grands traités qu'il avait consacrés à la démonstration et à la défense du Vêdânta.

Après avoir mis au jour une triple classe de traités sur le Vêdânta pour les disciples les plus avancés, le bienheureux *Çankara Âchârya*, en faveur des gens peu instruits, incapables de les comprendre, publie avec le désir d'en parfaire la démonstration le présent traité, intitulé : *Atmabodha*, ou « la Connaissance de l'Esprit, » — *Atmabodhâkhyam prakaranam*, — qui est un résumé des conclusions de tout le système Vêdânta.

I.

Ce livre de la Connaissance de l'Esprit est composé à l'intention de ceux qui ont effacé leurs péchés par la pénitence, qui ont atteint la tranquillité par-

[1] D'autres manuscrits, il est vrai, substituent Râma et Sitâ à Çiva et Parvati (O.W. et l'édit. de Mirzapore).

faite, qui ont détruit leurs passions, et qui aspirent à la délivrance finale[1].

Commentaire. — Çañkara aurait voulu rappeler dans cette stance la recherche des quatre *sâdhanas* ou moyens de salut, en désignant ceux qui, les ayant mis en pratique, sont capables de comprendre l'instruction renfermée dans ce livre. Ce sont d'abord ceux qui ont détruit leurs péchés par des pénitences, ayant pour forme l'accomplissement d'actes périodiques, tels que le *Chândrayaṇa* (jeûne austère réglé suivant le cours de la lune), soit qu'ils aient cédé à la colère, soit qu'ils aient été coupables d'autres vices. Ce sont ensuite ceux qui sont restés calmes, aucunement ébranlés dans leurs espérances; puis les hommes sans passions, c'est-à-dire exempts du désir immodéré des biens de cette vie ou d'une autre; ce sont enfin ceux qui, aspirant à la libération, font d'incessants efforts pour rompre les liens de la transmigration: c'est à de tels hommes et non à d'autres qu'est destiné le traité de Çañkara, comme s'il leur était adressé en suite d'une nécessité.

2.

De tous les moyens, il n'en est qu'un seul, la connaissance (*bodha*), qui soit efficace pour l'obtention de la délivrance : comme sans feu il n'y a pas de cuisson, de même, sans la science (*djñâna*), on ne parvient pas à la libération finale.

Des moyens tels que la pénitence, la prière, les œuvres,

[1] Stance 1, b... *apékshyo'yam âtmabodho vidhîyaté.* — La forme du participe futur passif, *apékshya*, R. ÎKSH, est la leçon de la plupart des manuscrits, d'un sens plus net que la leçon *apéksho, apéksha* (M. O. C. Anth.): «A prendre en considération,» — zu beachten (*Sanskrit Wœrterbuch herausg.* von O. Boehtlingck und R. Roth. Saint-Pétersbourg, t. I, col. 311-312).

l'union (*yoga*)[1], effectuent respectivement par autant de degrés la libération conduisant à la voie de la science. Mais la science, de sa nature, seule capable d'anéantir les vaines distinctions naissant de l'ignorance, consacre en pleine possession de sa souveraineté quiconque aspire à la libération. Ainsi est affirmée l'excellence de la science par rapport aux autres moyens de salut. On dirait de même qu'il n'y a pas de cuisson sans feu, quand on aurait à sa disposition tous les autres moyens, le bois, l'eau, les ustensiles.

3.

Faute d'être en opposition avec elle, l'action ne saurait repousser l'ignorance; mais la science dissipe l'ignorance, comme la lumière dissipe l'épaisseur des ténèbres.

En l'absence d'opposition entre l'action et l'ignorance, — *karmaṇo' vidyâvirodhâbhâvât*, — l'une ne peut détruire l'autre; mais la science, par sa propriété de clarté, est capable de dissiper l'ignorance, de même qu'un amas de lumière dissipe l'obscurité.

Le terme que les Védantins emploient de préférence pour exprimer l'ignorance est celui d'*adjñâna* ou « *non-science,* » terme qui serait applicable uniquement à l'homme. Plus loin, stance 13, le poëte a employé aussi celui d'*avidyâ,* qui va plus loin, comme expression négative. Les Bouddhistes se sont servis du mot *avidyâ* comme nom de la douzième cause du mal; c'est pour eux l'illusion sans aucun fond, le reflet du néant. (Voir la note de M. Th. Goldstücker sur *avidyâ,* dans l'introduction d'Eugène Burnouf à l'*Histoire du Buddhisme indien.* Paris, 1844, p. 507.)

[1] Variante : *yâga* « le sacrifice. »

4.

Entravé en quelque sorte par l'ignorance[1], mais redevenant indépendant quand celle-ci est détruite, l'Esprit resplendit lui-même d'un grand éclat, comme le soleil au moment de la disparition des nuages.

Par rapport au corps, l'Esprit est conçu comme entravé ou enveloppé. Comment son indépendance peut-elle lui revenir? C'est par absence de discernement que se produit l'enveloppement de l'Esprit, qui est simple en lui-même, indivisible; cet enveloppement n'a pas d'autre raison que l'attache au multiple, suite de l'ignorance. Une fois que le non-discernement est éloigné, l'Esprit brille de nouveau dans son indépendance, de même que le soleil à la disparition des nuages qui lui font obstacle.

D'après le commentaire tamoul, M. Graul ajoute les réflexions suivantes : « Le soleil est séparé du nuage par d'énormes distances, et avec cela il est infiniment plus grand : cependant le nuage paraît l'envelopper; mais ce n'est là qu'une apparence. Le *Vrïtti-djñâna* (littér. « la science d'activité, » c'est-à-dire la connaissance incomplète réalisée par l'exercice des facultés intellectuelles), c'est la cause pour laquelle l'Esprit, partagé entre des corps nombreux, paraît comme multiple, et non pas comme simple (*advaita*). »

5.

Après que l'âme, troublée par l'ignorance, a été

[1] Nous avons préféré la leçon *parichkhinna* « limité, restreint, enveloppé » (Voir R. Chrid, *Sanskrit Wœrterbuch*, B. II, col. 1093), dans une acception philosophique, à la leçon *avachkhinna* (W. C. Gr.) « séparé, détaché, » et à la leçon *avichkhinna* (B) « non séparé, non interrompu. »

purifiée par l'exercice de la science, la science elle-même disparaît, de même que la graine du kataka[1] [qui a purifié] l'eau [à laquelle on l'a mêlée].

Çañkara, qui a jusqu'ici parlé de l'Esprit, de l'*âtman*, l'être par excellence, l'âme universelle, identique à Brahma, touche à une autre notion, celle de l'âme individuelle, du principe vital tel qu'il se manifeste dans la série immuable des êtres; ce principe, il l'appelle *djîva* « vie. » Nous nous servirons, dans la version, du terme d'*âme*, qui le distinguera suffisamment de l'*âtman* ou de l'Esprit.

L'âme est troublée par le moi et par les autres sentiments pouvant naître de l'ignorance; elle s'en enorgueillit par suite de l'action, de la jouissance et d'autres états semblables. Une fois qu'elle a détruit dans l'âme l'activité interne[2] que l'ignorance avait produite, la science se détruit, s'anéantit elle-même. S'étant réfléchie dans l'Esprit, la science devient un avec lui; alors l'Esprit se manifeste comme un, simple, sans dualité; de la même manière, la poussière du *kataka*[3], ayant clarifié une eau trouble, disparaît elle-même sans laisser de traces.

[1] *Kataka* est le nom d'un arbuste, le *Strychnos potatorum* de Linné, dont les fruits sont employés en médecine, et servent, d'autre part, à purifier une eau trouble; on frotte l'intérieur du vase avec la poussière de ces fruits, et l'eau que l'on y verse ensuite est dégagée de toute saleté (*Sanskrit Wærterb.* B. II, col. 38, où sont cités les traités indiens de médecine). En tamoul, la plante est appelée *Terṛamâram*, et sa semence *Terṛânkoṭṭei* (Graul, note, st. 5). Le *Kêtaka* qui figure dans la version de Pauthier est le *Pandanus odoratissimus* (*Sanskrit Wært.* B. II, col. 423).

[2] *Antaḥkaraṇa*, selon le commentateur tamoul, serait ici simplement une faculté mentale, comprise dans les cinq facultés de l'organe interne ainsi nommé (*manas*, *citta*, *buddhi*, *ahañkâra*). Voyez Graul, explication des termes, *Bibl. tamul.* I, p. 197, et II, p. 167-168.

[3] Les poëtes ont recouru plus d'une fois à la figure du kataka

6.

Semblable à l'image d'un rêve, le monde est constamment troublé par l'amour, par la haine et par d'autres passions; tant que dure (le rêve), il se manifeste comme réel; mais au réveil, il passe à la non-réalité [1].

C'est par l'exemple d'un rêve que l'auteur veut démontrer l'inanité (*mithyâtvam*) du monde, à la réalité duquel le vulgaire s'obstine à ajouter foi; la question est de savoir si les choses qui tombent sous nos sens sont réelles ou non. (*Nanv-aparokshatayânubhûyamânasya sañsârasya kathamatyantam-asatyam pratyaksha-viruddham ity âçañkya.* — Comm.)

Le monde est bouleversé par des passions opposées, l'amour et la haine, par exemple [2]; quoique sans réalité, à cause de l'ignorance de ce qui produit le rêve, il est cependant regardé comme existant. Au réveil seulement, la science

purifiant l'eau: par exemple, Kâlidâsa dans le *Malavikâgnimitra*, st. 26. (Voir la trad. allemande de ce drame par M. Alb. Weber. p. 27, et sa note, n° 26. Berlin, 1856.)

[1] Au lieu de *asatyavat* «tel que non-réel,» leçon des éditions et des manuscrits, Graul a admis dans le texte un composé qui fournit le même sens : *satyasat* «destructif de la réalité, privé de réalité.»

[2] Le commentateur tamoul d'un traité sanscrit, *Saptaprakaraṇa* (en tamoul *Sattapiracharaṇam*) «Les sept chapitres,» porte à treize le nombre des passions contraires : 1° *Râga* «l'amour passionné, la passion charnelle;» 2° *Dvésha* «la haine;» 3° *Kama* «l'amour, le désir;» 4° *Krodha* «la colère;» 5° *Lobha* «la cupidité;» 6° *Moka* «le délire de la passion;» 7° *Matha* «l'arrogance;» 8° *Matsara* «l'envie;» 9° *Irshâ* «la malignité;» 10° *Asûyâ* «le mépris ou dénigrement;» 11° *Dambha* «la vanité et l'ambition;» 12° *Darpa* «l'orgueil et la fierté;» 13° *Ahañkâra* «l'égoïsme.» (Voir Graul, note sur la st. 6, p. 178, et le Catalogue des manuscrits tamouls, *Zeits. der morgenl. Gesells.* B. VII, p. 665.)

s'étant produite par l'audition des paroles des Écritures sacrées, le monde paraît comme n'existant pas. Le sommeil et la veille figurent les deux états de l'être intelligent qui a cru le monde réel, mais qui en découvre ensuite la non-réalité.

7.

Le monde apparaît comme réel, de même que l'écaille de l'huître [semble être] de l'argent; aussi longtemps que Brahma n'est pas connu, lui qui est au-dessus de toute chose, indivisible.

La comparaison porte sur l'illusion que produit la perle d'huître; aussi longtemps qu'on n'a pas distingué le dessus noirâtre de l'écaille et la figure triangulaire de l'huître, on a la perception de l'argent comme d'une chose réelle. Or, tant qu'on ne perçoit pas directement Brahma, dominateur de tout, l'Être, l'Intelligent, le Bienheureux, l'Un [1], aussi longtemps le monde, soumis à un continuel changement de formes, est perçu par erreur comme réel.

8.

Toutes les variétés des êtres sont comprises dans l'Être véritable et intelligent, se reliant à tout [2], éter-

[1] *Sac-cid-ânandâdvayam* : littér. « existant, pensant, bienheureux, sans dualité; » ce sont les premiers mots du *Védânta-Sâra*.

[2] Nous traduisons comme locatif singulier *anusyûté*, sur l'autorité de la plupart des manuscrits et du *bhâshya* anonyme : c'est le participe de la R. SIV, *suere* « coudre, » dans l'acception de relié ou cousu de proche en proche à tout (*sarvânusyûté*). Si l'on substitue à ce locatif, avec Graul, la forme du féminin pluriel *anusyûtâ* (*anusyûtâḥ — vyaktayaḥ*), on traduira : « Les variétés dépendant de l'Être véritable et intelligent, » attachées à lui comme des grains à un fil, ainsi que l'a entendu M. Pauthier après Taylor.

nel, pénétrant tout[1], comme les différents objets de parure le sont dans l'or.

L'auteur veut parler de l'ensemble des choses visibles, tel que l'on se le figure par illusion parmi les hommes, et comme il est formé par la Mâyâ en Brahma (*Sarvam driçyam prapañcha-djâtam brahmany-êva mâyayâ kalpitam-iti pratipâdayati.*) — Comm.

Les diverses catégories d'êtres, parmi lesquelles les dieux, les reptiles, les hommes, les choses immobiles et mobiles, sont comprises dans l'Être réel, intelligent, éternel, lié (cousu) à tout, éternel, pénétrant tout, de même que les bracelets, les diadèmes et d'autres ornements sont renfermés dans la matière d'or.

Avant la stance 8, le manuscrit de Berlin 618 (A) et le texte de Graul insèrent, sous ce n° 8, un distique que nous n'avons pas retrouvé ailleurs :

Upâdâné khilâdhâré djaganti parameçvaré |
Sargasthitilayân yânti budbudâ iva vârini ||

C'est dans le Maître suprême, fondement, soutien de tout, que les mondes arrivent à la naissance, à la durée, à la dissolution, de la même manière que les bulles se forment dans l'eau.

9.

Comme l'air, le directeur des organes des sens, le Maître, susceptible de divers attributs[2], apparaît

[1] *Vishnâu* (locat.) — *Vishnu*, dans le sens philosophique, c'est Brahma se répandant au loin, pénétrant tous les êtres (*vyâpaka*).

[2] *Nanopâdhi-gato vibhuh.* — Par le terme d'*Upâdhi*, l'école Védânta entend certains attributs naturels qui servent d'enveloppe à l'Esprit et lui prêtent une sorte de déguisement (Wilson, *A Sanscrit Dictionary*, 2d edit. s. v. p. 160; *Sanskrit Wœrterbuch*, B. I, col. 987,

[comme] distinct en raison de leurs distinctions; mais quand ces attributs sont détruits, il redevient véritablement un[1].

Le Maître suprême, répandu partout, qui met en action ou qui retient le *Manas* et les organes des sens, quand il se réfléchit dans les différents attributs produits par sa Mâyâ, apparaît comme distinct; mais lorsque ces attributs, le corps et les autres qu'a produits la Mâyâ[2], viennent à être détruits par la connaissance de l'unité de l'Esprit ou de Brahma, il se manifeste comme un, comme indépendant et indivisible.

Ainsi en est-il de l'air (*âkâça*) : il paraît multiple par les modifications qu'il subit, par exemple par les vases et les maisons qu'il renferme; mais il redevient un du moment où ces modifications disparaissent.

Graul a rendu le mot *upâdhi* au singulier et au pluriel par l'allemand *Modalitäten*, et il a conservé le même terme dans les distiques suivants, 11-13, où il s'agit de l'attribut grossier, de l'attribut subtil, de l'attribut causal.

10.

En vertu de ces divers attributs, des espèces, des noms et des états différents sont rapportés à l'Esprit,

Bestimmung, Bedingung). *Upâdhi* signifie donc «attribut propre, propriété déterminante.»

[1] Nous avons traduit ainsi la leçon : *tan-nâçâd-êkavad-bhavêt* (mss. W. A. O. Anth. et H.). D'après une autre leçon (mss. T. C. edd. B et Gr.) : *tan-nâçê kêvalo bhavêt*, on dirait de l'Esprit qu'il redevient «indépendant, indivisible.»

[2] Cette notion de l'illusion, sous le nom de *Mâyâ*, s'étant introduite assez tard, présume-t-on, dans le langage de l'école, on plaçait assez longtemps après Çañkara le commentateur qui s'en est servi pour interpréter plusieurs passages du poëme.

de même que des goûts différents et des couleurs différentes sont attribués à l'eau.

L'auteur veut expliquer comment on se méprend sur la nature de l'Esprit qui est enveloppé de diverses manières dans son union avec des corps. Par la puissance des *Upâdhis* ou attributs susnommés, des conditions différentes d'existence, sous le rapport de l'espèce ou de la race (*djâti*), du nom, du rang (*âçrama*), sont placées en Brahma comme si elles lui étaient propres, et cela en vertu de l'illusion ou de la Mâyâ. Ainsi juge-t-on de l'eau : quoique étant sans saveur, ni couleur distincte par sa nature, elle se trouve douée de qualités diverses, piquante, amère, douce, acide sous le rapport du goût; rouge ou jaune, sous celui de la couleur. C'est ainsi que l'eau devient multiforme, tandis qu'en elle-même elle est une.

11.

Le corps formé de la réunion des éléments, au nombre de cinq, produit par l'effet de l'action[1], est dit le siége de la perception des plaisirs et des peines.

Dans cette stance, l'auteur a voulu définir l'attribut grossier, *sthûla*, qui est au nombre des trois *upâdhis* ou attributs engendrés par l'ignorance de la nature propre de l'Esprit.

Chacun des cinq éléments, air, vent, feu, eau, terre, étant partagé en deux, chaque moitié étant de nouveau divisée en quatre, il se fait entre ces subdivisions des unions particulières qui expliquent les phénomènes de la vie organique et leur rapport avec le développement des facultés

[1] *Karma-sañchitam.* — La leçon *sañchatim*, dans l'Anthologie de Haeberlin, est tout à fait défectueuse. — Il est ici question implicitement de la conséquence des œuvres accomplies dans une vie antérieure.

mentales. La combinaison qui provient de ce partage par cinq (*pañcîkaraṇa*) est d'une subtilité remarquable, comme on peut le voir dans le tableau qu'a dressé le Dr Graul pour représenter l'action réciproque des produits de chaque élément[1].

Le *Bhâshya* finit dans les termes suivants : « Assemblage des grands éléments, la terre et les autres, partagés chacun en cinq, résultant d'actions antérieures; le corps grossier (*sthûla-çarîra*) est la demeure des sensations de plaisir et de peine, le siége des jouissances pour l'Esprit universel, *pratyag-âtmanaḥ*[2]. »

Ce dernier génitif a-t-il rapport à la part que les êtres intelligents attribuent à l'Esprit dans les sensations et les impressions dont ils ont conscience?

12.

Le corps subtil, qui n'est pas issu des cinq éléments (grossiers), mais qui est uni avec les cinq souffles (de vie), avec le *manas*, avec l'intelligence et les dix organes, est l'instrument de la perception sensible.

A la notion d'un second attribut, *upâdhi*, dit subtil, correspond celle du corps subtil, que le texte appelle *sûkshmâñgam*. Voici de quels éléments il est composé : les cinq souffles (*prâṇâs*), qui sont les cinq manifestations ou opérations du grand souffle (*mahâprâṇa*); le *manas*, qui est la faculté intérieure de compréhension; la *buddhi*, qui est l'intellect, avec la faculté essentielle de discernement; enfin, les

[1] *Biblioth. tamul.* I, notes sur l'*Atmabodha*, p. 179-181.

[2] Cette qualification de l'Esprit suprême signifie littéralement : « En arrière, venant après tout. » (Voir Benfey, *Glossar.* p. 203; Windischmann, *Sancara*, p. 100.)

dix sens, entre lesquels on distingue les sens de connaissance (*djñânéndriya*) et les sens d'action (*karméndriya*)[1].

Composé des éléments susdits, le corps subtil, *sûkshma-çarîra*, dit aussi *liñga çarira*, est l'instrument de la perception des sensations opposées de plaisir et de peine, dont le siége seulement est dans le corps grossier. Le corps subtil serait appelé aussi le *principe sensitif*, le principe et le signe de la vie dans les êtres animés. Le Dr Graul a fait la paraphrase de l'expression sanscrite dans les termes suivants : *Die fein materielle Kōrperform*, « la forme de corps d'une matière plutôt déliée et subtile. »

13.

L'ignorance, sans commencement (*anâdyavidyâ*), indéfinissable, est appelée *l'attribut causal :* mais ce qui diffère essentiellement de cette triplicité d'attributs, qu'on le reconnaisse pour l'Esprit (*âtmânam-avadhârayét*) !

Le troisième attribut, c'est l'attribut de cause (*kâranopadhi*), qui n'est autre que l'ignorance à laquelle on ne peut appliquer les notions d'être ou de non-être; il est ainsi nommé, parce qu'il est la raison des oppositions entre les deux attributs grossier et subtil, et la cause de l'un et de l'autre; au delà de ces trois *upâdhis*, que l'on cherche ce qui leur est étranger (*upâdhi-tritayâd anyam*), et l'on découvre l'Être ou Brahma.

Graul (p. 181) a cru devoir traduire le mot sanscrit *avidyâ*, ignorance, non-science, par le mot allemand *Unbewusstheit* « état de non-conscience » : c'est une interprétation qui

[1] Les organes de la connaissance sont : le tact, l'ouïe, la vue, le goût et l'odorat; les organes de l'action sont : l'appareil de la voix, les instruments du toucher et de la marche (mains et pieds), les organes excrétoires et les organes de la génération.

dépasse le sens propre du mot indien, mais qu'il serait aisé de justifier. Le commentaire tamoul a substitué *Mâyâ* au mot *avidyâ*, et a déclaré indéfinissable le premier nom, parce qu'il n'exprime ni l'être, ni le non-être (*sat — asat.*) (Voir sur ces mots la note de M. Goldstücker, citée plus haut dans le commentaire sur la stance 3.)

14.

En union avec les cinq *koças* ou enveloppes, le pur Esprit (*çuddhâtmâ*) subsiste comme [s'il avait assumé] la nature de l'une ou de l'autre, absolument de même que le cristal reflète la couleur bleue ou autre des diverses étoffes [que l'on en approche].

L'Esprit, qui reste toujours le même, semble revêtir la nature de tel ou tel objet, suivant l'enveloppe sous laquelle il apparaît. Il y a cinq places ou régions qui sont dites à cet égard les *koças*, enveloppes ou fourreaux de l'*âtman*. En suite de son union avec ces *koças*, par une vaine identification avec eux, l'Esprit, toujours pur, apparaît comme s'il participait à leur nature; mais au fond il ne leur est pas subordonné.

Or, l'école Védânta a distingué cinq *koças* ou régions où s'accomplissent les opérations de la vie organique et de la vie intellectuelle [1]. Elle en a donné dans plus d'un traité des définitions qui servent à éclaircir la courte glose de cette stance [2]. Le premier des *koças* est appelé *annamaya*, comme région de la nutrition; le second, *prâṇamaya*, comme région

[1] Mémoire de Colebrooke sur le Védânta, *Misc. Essays*, vol. I, p. 372-373; trad. de Pauthier, p. 200-201; *Sanskrit Wœrterbuch*, B. II, col. 452, s. v. où sont cités les passages des livres de l'école.

[2] Voir le *Védânta-Sâra*, traduit par Windischmann, l. c. p. 1780 sq. et le *Pañchadaçaprakaraṇa*, traduit du tamoul par Graul (VI, chap. III; *Biblioth. tamul.* I, p. 159 et suiv.).

de la vie ou du souffle vital; le troisième, *manomaya*, comme région de la conception mentale; le quatrième, *vidjñânamaya*, comme région de la connaissance supérieure; le cinquième, *ânandamaya*, comme région de la joie ou de l'extase. Le premier *koça* tient du premier attribut, le corps grossier; les trois suivants, du second attribut, le corps subtil; le cinquième, de l'attribut causal, *kâranopâdhi*. Ainsi place-t-on entre les fonctions inférieures de la nutrition et l'exercice des facultés intuitives la hiérarchie des phénomènes psychologiques que les Védantins ont expliqués par l'union de deux éléments distincts: le souffle vital ou la respiration nécessaire à tout être animé, la perception à laquelle concourt la *manas* ou sens intérieur, la conception scientifique qui est opérée par la *Buddhi* ou l'Intellect; les sens d'action participent au premier de ces phénomènes, les sens de connaissance aux deux autres.

L'Esprit n'adhère qu'en apparence, mais non en réalité, aux enveloppes sous lesquelles on croit le découvrir. Ainsi le cristal transparent montre-t-il toute espèce de reflets par son contact avec des objets d'une couleur bleue ou jaune; mais, en réalité, il n'en prend aucun; le morceau de cristal, à travers duquel les couleurs se reflètent, n'est ni imprégné, ni souillé par elles.

15.

Que l'on parvienne, par le battage de la spéculation, à dégager l'Esprit suprême[1], pur, des enveloppes auxquelles il est uni, celle du corps et les autres, de même que l'on sépare le grain de riz de sa cosse.

[1] *Âtmânam-antaram*. — Var. *ântaram* (C. Anth. B. H.). Au lieu de traduire *interne*, on prendrait le mot dans l'acception d'universel, répandu en tout, « The supreme soul. » (Colebrooke.) (Voir le Dictionnaire de Saint-Pétersbourg, s. v. t. I, p. 241.)

L'auteur recommande les efforts nécessaires à l'intelligence humaine pour discerner, suivant la philosophie, la vraie nature de l'Esprit, dégagé de tout lien externe. Quelle que soit l'explication de deux mots de cette stance[1], il n'y a pas de doute sur la figure qu'elle emploie pour représenter l'activité de la pensée qui dégage l'Esprit suprême de tout ce qui lui est étranger, afin d'en reconnaître l'omniprésence et aussi l'absolue indépendance; l'induction, *anumâna*, est un des procédés qu'elle applique pour parvenir à cette fin, pour discerner parfaitement ce qu'est l'Esprit séparé de toute enveloppe et considéré en dehors de tout attribut.

La comparaison tirée de la cosse du riz ou de celle de l'orge a été d'un emploi très-fréquent dans l'Inde, où la culture de ces plantes répond aux nécessités de la vie sous toutes les zones; l'auteur d'un drame philosophique termine ainsi la sentence qu'il avait mise dans la bouche d'un de ses personnages[2] : « Quel être raisonnable rejettera le riz aux grains blancs et beaux, parce qu'ils sont enveloppés dans de petites cosses? »

16.

L'Esprit (*âtman*), quoiqu'il pénètre continuellement en toutes choses, ne se manifeste pas en tous lieux; il se manifeste dans l'intelligence (*buddhi*),

[1] Qu'on lise *yuktyâvaghâtataḥ* (*yuktyâ* instrum.), ou avec Graul (p. 182) *yuktyavaghâtataḥ*, on obtient le même sens que ce savant a rendu dans sa version par les mots : « Durch das Dreschen des philosophischen Studiums. » *Yukti*, étude, application, comporte trois choses : l'audition, la méditation et la contemplation. (Voir ci-dessus, § V, la préface du commentateur tamoul.) C'est précisément au distique 15 que commence la partie du poëme relative au *çravaṇa*, ou à l'audition des Écritures.

[2] *Prabodhachandrodaya*, st. 23, p. 29, ed. Hermann Brockhaus (Bonnæ, 1835).

comme il y a réflexion de l'image sur une surface unie.

La question est de savoir si l'Esprit, pénétrant tout, n'est pas aperçu en tous lieux par tous. Or, l'Esprit, bien que pénétrant en tout, n'est pas aperçu au moyen des choses insensibles, objet de la perception externe; il se manifeste non pas en tous lieux, mais dans l'intelligence non troublée par des passions, — *râgâdibhir-aviddhâyâm buddhâu*, — de même que le reflet d'un corps est aperçu dans des objets polis, transparents, tels que des miroirs, et non ailleurs.

17.

L'Esprit doit être distingué du corps, des organes des sens, du sens intime (*manas*) et de l'intelligence (*buddhi*), qui sont d'une nature propre; qu'on le sache[1] contemplant sans cesse leurs opérations, de même qu'un roi [veille sur ses ministres].

L'Esprit est distinct des diverses natures appartenant en propre au corps, aux sens, au *manas*, à la *buddhi*, lesquelles sont perceptibles comme insensibles et comme sujettes à des transformations (*prakṛitibhyas djaṭapariṇâma-dṛiçébhyas*), tandis qu'il existe pour la contemplation de leurs opérations, de même qu'un roi, dans sa capitale, ses ministres étant d'ailleurs en fonction, les regarde sans cesse lui-même pour être témoin de leurs actes. Ainsi doit-on considérer l'Esprit par rapport aux êtres corporels; il en est indépendant, mais il les surveille.

18.

Tandis que les organes des sens sont en action,

[1] On lit *vindyât* pour *vidyât* dans le ms. W, et dans l'édit. lithog. de Bombay.

l'Esprit paraît agissant aux seuls ignorants, comme la lune semble être en mouvement, tandis que les nuages courent [devant elle].

Que faut-il penser de l'action apparente de l'Esprit? Les organes des sens étant appliqués à leurs objets et entrés ainsi en action, l'Esprit est considéré comme agissant, par les êtres non-raisonnables, ceux qui sont privés de l'enseignement des maîtres et des livres (*avivékinâm guru-çâstrâdy-upadéçarahitânâm*), mais non par ceux qui perçoivent la vérité (*na tu tatra-driçâm*). De même que des masses de nuages courent par la force du vent, la lune elle-même semble courir pour ceux qui la regardent, et cependant elle ne court pas.

19.

Ayant leur recours à la force vivante de l'Esprit (*âtma-chaitanyam*), le corps, les organes des sens, le *manas* et la *buddhi* accomplissent leurs fonctions respectives, comme les hommes poursuivent leurs affaires [à la lumière du soleil[1]].

S'étant réfugiés dans l'intelligence de l'Esprit dont la nature propre est la perpétuelle science, le corps, les sens, le sens intime et l'intelligence, se mouvant dans leurs fonctions, s'appliquent à leurs objets (*svavishayéshu svavyâpâréshu vyavaharanti.* T. C. W. H.), de même que les hommes doués de vie, se fiant à la lumière du soleil, se livrent à leurs travaux.

Châitanya, c'est la haute science de l'Esprit qui est sa vie propre; le mot, dérivé de *chétana, chétanâ,* a les acceptions

[1] *Sûryâlokam.* (Var. O et W. *sûryâloké.*) Ce distique 19 manque dans le texte transcrit par Graul.

d'intelligence, conscience, âme[1]; mais il indique ici la vie suprême de l'Esprit.

20.

C'est par absence de discernement que l'on rapporte à l'Esprit pur, vivant et intelligent, les qualités ou les actes du corps et des organes des sens, comme on attribue la couleur bleue et d'autres propriétés au firmament[2].

L'auteur défend l'immuabilité de l'Esprit, malgré la diversité des états qu'il semble subir, en rapport avec la naissance, l'enfance, l'adolescence et tous les âges des êtres animés. Le souverain Esprit, existant, intelligent, sans souillure, subsiste dans son indépendance, dans son essence propre (*tâdâtmyéna*[3]); c'est vainement que l'on transporte; que l'on fait passer en lui les lois et les qualités, la bonté et les autres, qui appartiennent en propre au corps, aux sens, au *manas*, à la *buddhi*, ainsi que les actes, les opérations qui appartiennent aux sens d'action. Ces lois, ces qualités, ces opérations, ne sont pas plus inhérentes à l'Esprit que les couleurs à la voûte céleste.

21.

L'action et les autres facultés qui appartiennent à l'attribut du *manas* sont placées dans l'Esprit [uniquement] par ignorance, de même que l'on rap-

[1] Voir les passages des Traités védantiques, s. v. *Sanskrit Wœrterbuch*, B. II, col. 1057.

[2] Deuxième hémistiche, *adhyasyanty-avivékéna* — Ms. O. *adhyasyati*, ed. B. *adhyasyanté*, Anth. *adhyasyaté* (R. As, 4ᵉ cl. préfixe *adhi*).

[3] Voir le *Bâlabodhanî*, st. 7.

porte l'agitation des flots à la lune se réfléchissant dans l'eau.

Il s'agit de savoir si les facultés d'action, de jouissance, et d'autres encore, seraient déniées à l'Esprit. L'activité, la jouissance, etc. lois inhérentes à l'attribut du *manas* (*mânaso ya upâdhis-tasyaiva kartṛïtvâdayo dharmâs*) ne sont placées dans l'*âtman* que par l'empire de l'ignorance. Ainsi tous les mouvements des ondes sont-ils erronément rapportés au disque de la lune se répercutant dans l'eau.

22.

La passion, le désir, le plaisir et la douleur, résident dans l'Intelligence, la *buddhi*, en tant que celle-ci existe réellement; dans l'état de profond sommeil, alors qu'elle cesse d'être, ceux-là ne sont plus; ils appartiennent donc à l'Intelligence, non à l'Esprit.

L'auteur, comme le *Bhâshya* l'a expressément constaté, a eu en vue la réfutation de l'école atomistique, qui regardait comme des lois, des qualités constitutives de l'Esprit (*âtma-dharmân manyanté*) les affections contraires : amour, désir, plaisir et peine : ce sont les *Vaiçéshikas* qu'il réfute (*tân-nirâkaroti*). Les affections susdites résident dans la *buddhi*, existant réellement (*buddhâu satyâm*) à l'état, soit de veille, soit de rêve; mais en cas de profond sommeil (*sushuptâu*), la *buddhi* cessant d'exister, la cause n'étant plus, ces affections cessent aussi. C'est donc une loi constitutive de l'Intelligence, non de l'Esprit.

23.

Comme la clarté est éminemment propre au so-

leil, la fraîcheur à l'eau, la chaleur au feu, de même, en suite de sa nature, l'Esprit est essentiellement vie, intelligence, béatitude, éternité, pureté.

La nature propre de l'Esprit, *svabhâvaḥ*, son mode d'existence, sa forme, *svarûpam*, ou plutôt sa nature, est exprimée ici dans un composé finissant par le nom abstrait *nirmalatâ*, mais réunissant les noms philosophiques de l'Être suprême du Vêdânta : « Vivant par essence, intelligent, heureux, éternel et pur, » que la glose désigne par le terme de *pratyag-âtman*, « Esprit universel, » que nous avons eu l'occasion d'expliquer plus haut.

24.

La partie vivante et intelligente de l'Esprit (*âtman*), et l'activité de l'Intelligence (*buddhi*), sont choses distinctes; quand on les identifie par ignorance, on arrive à dire : « Je connais ! »

Il n'est pas possible de prendre à la lettre l'expression partie ou particule, *añçaḥ*, quand il s'agit de l'Esprit; mais on veut donner une idée de ce qui le représente à l'homme : *âtmâbhâsa* « l'éclat, le rayonnement, l'apparition ou plutôt l'apparence[1]. » L'Esprit universel n'a d'union avec quoi que ce soit; par ignorance, uniquement, on le confondrait avec l'Intelligence, qui a son activité propre, mais inférieure, et alors on céderait à la personnalité jusqu'à dire : « Je connais ! » — « Dans l'Esprit indépendant, universel, il n'y a aucun changement : telle est la pensée. »

Le commentaire tamoul a donné à cet endroit une explication qui n'est pas indigne d'attention après celle du *Bhâ-*

[1] Fr. Windischmann, *Sankara*, 94; *Vêdânta-Sâra*, Chrestom. de Benfey, p. 211, 215, 219; *Sanskrit Wœrterbuch*, s. v. *âbhâsa*, B. I, col. 665.

skya sanscrit[1]. « On objectera peut-être : si l'Esprit est complètement inactif, d'où vient que l'on ait coutume de dire : « Je connais! » Un rayon de soleil se rencontre-t-il avec un miroir, il se produit du feu. De même l'ignorance se produit-elle quand on confond l'Esprit avec l'Intelligence, et c'est par suite de cette ignorance que l'on se sert de telles expressions : « Je sais! » Si l'Esprit est au contraire vraiment distingué de l'activité de l'Intelligence, il n'y a plus d'objets existant hors de lui, et l'Esprit lui-même, se connaissant lui-même, demeure ainsi sans activité. »

25.

Il n'y a point de changement pour l'Esprit; il n'y a pas non plus de connaissance (*bodha*) pour l'Intelligence (la *buddhi*)[2] : l'âme (le *djîva*), connaissant toutes choses à l'excès, est sujette à l'illusion jusqu'à dire : « J'agis, je vois![3] »

Par sa nature, l'*âtman* est exempt de tout changement; la *buddhi* n'a jamais d'appréhension de la connaissance, en raison de son état d'inertie ou de stupidité (*buddhéḥ kadâcid-api bodha-çañkhaiva nâsti djaḍatvât*); c'est donc à l'âme individuelle, en qui se réfléchit la personnalité, et qui croit connaître toutes choses au plus haut degré (*atyartham*), qu'incombe l'égarement qui consiste à dire : « J'agis, je vois! »

Cette stance, que M. Pauthier (p. 270, note 3) avait réputée très-obscure, a été l'objet d'une paraphrase insérée par M. Graul dans la version allemande du texte. En lisant dans le second hémistiche *sarva-malum*, il a traduit à la lettre :

[1] Graul, *loc. cit.* p. 184.

[2] *Na djâtv-iti.* Var. Graul, *na djâtv-api.*

[3] Nous lisons, avec la plupart des manuscrits, *kartâ drashṭéti.* Littér. « Je suis acteur, je suis spectateur! » Var. W. A. et éd. B. *djñâtâ* « connaisseur. »

« Le *djîva*, connaissant tout [comme étant] souillure, » etc. c'est-à-dire ne connaissant rien que d'impur en ce qui lui appartient, soit facultés intellectuelles, soit organes des sens; mais il a élucidé dans une note (p. 184, 185) le sens qui ressort d'une autre leçon du passage: *sarvam-alam* (adv.) « beaucoup, outre mesure, » adopté par le commentateur tamoul. Voici la paraphrase qu'il en a tirée : « Suivant cette pensée qu'il est l'agent, qu'il est le voyant, le *djîva* (l'esprit de vie individuelle) est aveuglé au plus haut degré, prenant pour lui-même l'ensemble des facultés mentales et des sens[1]. »

26.

S'il prend pour lui-même l'âme individuelle (*djîva*)[2], comme on prend [par erreur] une corde pour un serpent, [l'Esprit] contracte une grande frayeur; mais dès qu'il vient à reconnaître : « Je ne suis pas l'âme (*djîva*), mais le souverain Esprit (*parâtmâ*!), » il est délivré de toute crainte.

D'après le *Bhâshya*[3], l'auteur parle ici des craintes que

[1] Afin de justifier cette paraphrase, M. Graul, sur l'autorité, il est vrai, du glossateur tamoul, a rapporté l'adverbe *alam* au verbe *muhyati*; mais c'est en forçant notablement le rapport des mots dans la syntaxe sanscrite, comme on en jugerait par la lecture du second hémistiche de la stance :

Djîvas-sarvam-alam djñâtvâ kartâ drashṭéti muhyati.

Suivant la leçon : *âtmânam djîvam djñâtvâ* (edd. Gr. et Hall.). L'autre leçon, que donnent les manuscrits cités, ainsi que l'*Anthol.* et l'édit. de Bombay, *âtmânam djîvo djñâtvâ*, modifierait la traduction dans un sens moins satisfaisant : « L'âme se connaissant ellemême (comme l'Esprit), ainsi qu'on prend une corde pour un serpent, etc. » Taylor n'a pas non plus donné un sens net à ce distique et à sa glose (trad. de Pauthier, p. 270-271).

[3] Le commentateur tamoul entend également de l'Esprit le con-

l'Esprit lui-même pourrait éprouver, quand, dans un instant d'erreur, il lui arriverait de s'attribuer, d'usurper les lois qui ne lui appartiennent pas, des propriétés qui lui sont étrangères.

« De même que, dans l'obscurité, celui qui, ayant fait la fausse attribution (*adhyâropaṇam*[1]) d'un serpent à une corde immobile, ressentirait la peur avec saisissement, de même l'Esprit, transportant en lui-même le principe de vie (*djîvatvam âropya*), mais venant à reconnaître un second principe limité, se trouve plongé dans un grand océan de crainte et de douleur. »

L'auteur du *Bhâshya* poursuit cette étrange interprétation, en disant de l'Esprit : « Quand la science des *çâstras*, à la faveur des leçons d'un maître, vient à se former en lui, alors voyant de l'œil de la science qu'il est une seule et même chose avec l'Être indivisible, heureux, il redevient heureux, exempt de crainte et de douleur, sachant : « Je ne suis pas l'âme (*djîva*), mais le souverain Esprit ! »

27.

L'Esprit, à lui seul, fait apparaître les organes des sens, et, à leur tête, l'Intelligence, comme une lampe éclaire un vase et d'autres objets ; mais l'Esprit, qui est lui-même (*svâtmâ*), n'est pas éclairé par ces (choses) inertes.

Comment se fait-il que l'Esprit n'est ni aperçu, ni connu par les facultés intelligentes qui sont éminemment proches de lui ? Indépendant qu'il est (*kévala éva san*), l'Esprit illu-

tenu de cette stance, comme si tout à coup il s'appropriait une activité inférieure, convenant seulement aux forces intelligentes élémentaires, aux sens et à leurs organes. (Graul, *ibid.* p. 185.)

[1] Voir *Sanskrit Wœrt.* B. I, col. 160, avec citation de la même comparaison du serpent et de la corde dans le *Védânta-Sâra.*

mine la *buddhi*, le *manas*, l'*ahañkara*, et les autres facultés; mais il n'est pas illuminé par ces (choses) grossières.

Ainsi en est-il d'une lampe qui éclaire toute espèce d'objets, des vases et d'autres, mais qui n'est pas éclairée par ces objets qu'elle a rendus visibles.

28.

L'Esprit, dont la condition d'être est la connaissance, ne désire pas la connaissance d'un autre, au sujet de sa propre connaissance; de même qu'une lampe, brillant de son propre éclat, n'a pas besoin d'une autre lampe [pour être aperçue]. »

On se demande, puisque l'Esprit n'est pas éclairé par les facultés de l'Intelligence, etc. s'il n'a pas besoin d'une autre science pour qu'il se connaisse lui-même. Mais, vu que sa nature est la connaissance même, et que sa propre connaissance est permanente, il ne doit attendre aucune autre science pour se connaître lui-même (*tasyâtmano bodhâya djñânântarâpékshâ nâsti*); de même qu'en présence du rayonnement d'une lampe, on ne fait plus attention à la clarté d'une autre lampe.

Suivant la réflexion de Taylor (Pauthier, p. 271, note 3), cette stance glorifie l'Esprit comme ne relevant que de lui-même; sa propre connaissance ne dépend pas d'un autre être percevant, comme il en est pour l'existence de la matière inanimée; sans aucun secours étranger, l'Esprit discerne et comprend sa propre existence.

29.

Une fois qu'on a mis à part les *upâdhis* ou attributs, sans exception, en disant : « Cela n'est pas! cela n'est pas! » que l'on reconnaisse l'unité du sou-

verain Esprit et de l'âme (*djîvâtmaparamâtmanoḥ*) en vertu des grandes paroles.

Si l'Esprit ne peut être connu par la *buddhi* et les autres facultés, il faut alléguer un autre moyen pour parvenir à sa connaissance : ce moyen, quel est-il? Lorsque l'on a rejeté tous les attributs des choses passagères en ces termes[1] : « Il n'est pas ! il n'est pas ! » que l'on parvienne à discerner l'unité (l'identité) de Brahma et de l'Esprit, *Brahmâtmaikyam*, désignés l'un et l'autre par ces mots célèbres (*mahâvâkyais*) de l'Écriture : « Tu es lui ! cet Esprit est Brahma, je suis lui ! » (*Tat-tvam-asi* | *ayam-âtmâ Brahma tad-yo'ham*).

On découvre ici une des thèses fondamentales de l'école Védânta, l'affirmation de quelques dogmes philosophiques sur l'autorité de la révélation des Védas. Le commentaire sanscrit a interprété dans cette stance une des formules du panthéisme, sans rendre compte du terme *djîva*, l'âme, le principe vital, compris dans le long composé transcrit ci-dessus; cependant *djîva*, dans ce poëme et dans d'autres écrits védantiques, a l'acception d'âme individuelle, réflexion de l'Esprit universel dans chaque individu (comme on l'entendrait ci-dessus, stances 25 et 26).

Le commentaire tamoul est entré dans beaucoup de détails et de comparaisons, dont M. Graul a donné la substance dans une longue note de sa version allemande[2] (stance 29, p. 184).

30.

Tout ce qui tient au corps [doit être considéré]

[1] Ce qui revient à la négation du monde matériel et des êtres individuels.

[2] On remarquera dans cette version le soin qu'a pris l'auteur de conserver au mot *djîva* son sens conventionnel : « Erkenne man wohl die Einheit des (individuellen) Lebens und des (allgemeinen) höchsten Geistes u. s. w. »

comme le produit de l'ignorance; il est visible, il est périssable comme des bulles d'air [à la surface des eaux]; mais, en ce qui n'a pas de tels signes distinctifs, qu'on reconnaisse l'Être pur, disant de lui-même : « Je suis Brahma! »

Le glossateur, revenant à la comparaison de la stance 26, établit ce raisonnement : « De même qu'on ne connaît pas bien une corde tant qu'on n'a pas discerné en toute assurance qu'elle n'est pas un serpent, ainsi ne parvient-on à connaître l'Esprit qu'à l'absence des qualités distinctives de ce qui ne l'est pas. »

L'Esprit sera dépourvu des signes distinctifs convenant au corps et aux êtres inférieurs; il sera pur de toute souillure et exempt d'attributs (*nirupâdhikam*). Il sera reconnu comme identique à Brahma, éternel, unique, vivant, intelligent, heureux.

Çañkara va faire parler l'Esprit lui-même sur les signes de sa supériorité dans les stances qui vont suivre.

31.

En suite de ma différence d'avec le corps, je n'éprouve ni naissance, ni vieillesse, ni décrépitude, ni extinction, et, dénué d'organes des sens, je n'ai point d'attache à leurs objets, tels que le son! — [Ainsi parle l'esprit].

Quand on est parvenu à connaître l'Esprit par l'intelligence des textes révélés, on arrive à la science spéculative de l'Esprit, qui va être résumée en cinq çlokas. La première étape sur la route du salut est le *çravaṇa*, ou l'audition des Écritures; la seconde, c'est la méditation, *manana*[1], dans laquelle

[1] On renfermerait le *çravaṇa* dans les stances 15 à 30, et le *manana* dans les stances 31 à 35.

on comprend le langage de l'Esprit, comme le poëte l'a ici voulu traduire.

En raison de sa différence d'avec la nature des corps grossiers, lourds et visibles, les divers accidents qui se produisent dans l'existence de ceux-ci n'atteignent aucunement l'Esprit. Sans aucun lien avec les organes des sens, l'Esprit n'a ni part ni attache aux jouissances que procurent les objets correspondant à ces organes, par exemple, le son pour l'ouïe.

32.

Privé que je suis du *manas*[1], je ne ressens pas la douleur, la passion, la haine, la crainte, ou d'autres affections : je suis, — ce qui est établi par le précepte de la révélation (la *çruti*), — sans souffle, sans *manas*, absolument pur.

33.

De (Brahma) sont nés le souffle de vie (*prâṇa*), le *manas*, tous les organes des sens, l'air, le vent, la lumière, l'eau, la terre nourricière de tout ce qui existe.

Ce çloka, que quelques manuscrits comprennent dans le texte de l'*Âtmabodha* (O. W. T. C.), manque dans les éditions de Graul et de Hæberlin; il est cité dans la glose du distique 32 dans l'édition de M. Hall, et il figure sans commentaire dans l'édition lithographiée de Bombay. On peut douter qu'il appartienne au poëme de Çañkara, dans lequel il aurait passé comme citation marginale.

[1] *Manas* a ici un autre sens que le sens philosophique de faculté mentale ou de puissance de conception; c'est le sentiment, dans une haute acception : *Gemüth*, comme Graul l'a traduit en cet endroit.

34.

Je suis sans qualité, sans activité, éternel, sans volition, sans souillure, sans changement, sans forme, libéré à jamais, parfaitement pur.

L'auteur du *Bhâshya* déclare que Çañkara a éclairci le sens, sur l'autorité des anciens maîtres, dans ce çloka : *nirguṇo*, etc. et dans les deux suivants.

L'Esprit se dit lui-même sans qualités, distinct qu'il est de la *buddhi* et des autres facultés résultant des attributs; sans activité, exempt de travail et d'autres actes; éternel, sans crainte d'extinction; sans volition en l'absence de toute résolution ou détermination; sans mixture[1], faute de la moindre attache à ce qui n'est pas lui; sans changement en l'absence du mouvement propre aux corps dans l'espace; sans forme, non susceptible de divisibilité; à jamais libéré, exempt de tout lien; pur, aucunement exposé aux souillures et aux fautes produites par l'ignorance.

35.

Je suis comme l'éther, pénétrant toutes choses au dehors et au dedans[2]; je suis indéfectible, toujours le même en tout, pur[3], impassible, immaculé, immuable.

L'Esprit poursuit les définitions qu'il donne de ses qualités éminentes, opposées à celles des êtres auxquels la raison

[1] *Nirañdjana*, terme védantique qu'on trouve par exemple dans la *Bâlabodhanî*, st. 22. (*Sanskrit Wœrt.* B. IV, col. 172.)

[2] *Sarva bahirantargataḥ*. Qu'on lise *sarvam* au lieu de *sarva* (avec Graul et l'éd. B.), le composé conserve le même sens.

[3] Graul a lu, au lieu de *çuddho*, *siddho* « parfait, achevé. »

du vulgaire voudrait le comparer. Il est présent partout, pénétrant tout ce qui est né visible, sans chute ni déchéance, subsistant le même constamment en tous les objets, même opposés de nature (*vishaméshv-api*), exempt de toute souillure, libre de tout attachement à des corps (*déhâdi-sañga-rahitaḥ*), pur de toute tache, telle que l'illusion (*mâyâmalâdirahitaḥ*), immuable (*achala*), sans aucune atteinte à sa qualité d'être complet ou parfait (*pûrṇasyachalanâbhâvât*).

36.

Celui qui est éternel, pur, libre, un, entièrement heureux, sans dualité, véritable existence, science, infini, le suprême Brahma, je le suis.

Le *Bhâshya* n'a donné d'éclaircissements que sur un petit nombre des qualificatifs que s'attribue l'Esprit dans cette stance. Il n'explique pas *akhaṇḍânandam*, signifiant « félicité sans partage; » mais il interprète *advayam* par les mots : *dvitîyâbhâvât*, « sans second, sans égal. » Une formule, tirée des livres de la Révélation védique, est employée en abrégé quand l'Atman s'affirme comme Brahma : *yat param brahméti çrutyâ pratipâdyaté tat param brahmaivâham-asmîti svarûpatattvam kathitam.*

37.

Une telle conception : « Je suis Brahma lui-même ! » incessamment entretenue, dissipe les hallucinations naissant de l'ignorance, de la même manière qu'un breuvage salutaire chasse les maladies.

L'auteur a complété ici ce qu'il avait dit, dans les stances précédentes, du *manana* ou de la méditation, comme moyen de connaître l'Esprit. Exercée longtemps et sans interruption de la manière susdite, en ce sens : « Je suis Brahma ! »

la méditation détruit complétement les agitations de la pensée (*vikshépân*), les hallucinations produites par l'ignorance[1], de même que le jus de plantes médicinales[2], administré un temps assez long, anéantit entièrement les maladies.

38.

Assis dans un lieu désert, exempt de passion, maître de ses sens, que l'homme se représente cet Esprit un, infini, sans porter ailleurs sa pensée.

La méditation solitaire est un des moyens de succès dans la recherche de Brahma; celui qui se soumettra à l'austère discipline des anciens ascètes sera dans la meilleure condition pour contempler directement et sans trouble l'Être infini, unique, indivisible. Le philosophe n'aura plus d'autre pensée, *ananyadhîḥ*, c'est-à-dire son intelligence aura une application constante au seul Brahma, mais à rien hors de lui.

39.

Considérant l'univers visible comme anéanti dans l'Esprit, que l'homme pur d'intelligence contemple continuellement l'Esprit un, comme il le ferait de l'éther lumineux.

Au temps de la méditation, l'effort du contemplatif doit tendre à détruire, pour les résoudre dans l'Esprit, tous les

[1] Dans une note sur cette stance (p. 187-188), M. Graul a placé une digression curieuse sur le sens du mot *vikshépa* et d'un autre mot du vocabulaire védantique, *âvaraṇa*, qui correspond au premier.

[2] *Rasâyanam* a le sens de potion prolongeant la vie, *elixir vitæ*; il est expliqué dans la glose par le seul mot *âushadham*, médicament tiré d'herbages.

êtres sensibles qui composent l'univers; il n'y parviendra pas sans avoir purifié sa conscience et son intelligence (*dhiyá sudhíḥ* = *suddhántaḥkaraṇaḥ san çuddhayá dhiyá*). — Il est dans cette stance une expression surtout remarquable : *pravilápya* (causatif), «opérant l'entière destruction» par la puissance de la méditation (*prakarshéṇa nàsayitvá*).

40.

Connaissant la plus haute essence, il rejette tout ce que l'on distingue par le nom, par la forme ou autrement[1], et il demeure fermement uni avec l'Être, existant par soi, parfait, intelligent et heureux.

La glose donne au contemplatif, dont il est question dans cette stance et la précédente, la qualité de *muni*, solitaire, pénitent, anachorète, et explique *vid* (*vit*), dans le composé *paramárthavit*, par le mot *darçí*, «voyant clairement, ayant la vue de...»

41.

Il n'y a, dans le souverain Esprit[2], aucune distinction entre le percevant, la perception et l'objet perçu; en sa qualité d'Être un, intelligent et heureux, il brille de sa propre lumière.

Le commentateur se borne à opposer à la première thèse l'opinion du vulgaire : «Une telle distinction se manifeste, apparaît dans l'Esprit tel qu'il est conçu d'ordinaire,» *sa bhédaḥ kalpitátmany-éva bháti.*

[1] *Náma-rúpádikam.* — Var. *rúpa-varṇádikam.* (T. C. W. Anth. Gr.)

[2] D'après la leçon, *paré nâtmani.* — Var. *parátmani na vidyaté.* (Anth.)

42.

Ainsi, lorsque s'est fait sans trêve le frottement de la méditation sur le bois de l'Esprit, la flamme qui en sort consume toute la matière combustible de l'ignorance.

Çañkara a défini la récompense acquise à celui qui a contemplé l'Esprit dans un état de détachement et de pureté; il a recours à une comparaison qui s'est présentée fréquemment à l'imagination des Hindous.

L'*Atman* ou l'Esprit est assimilé à l'*araṇi*, bois dur destiné au frottement[1]; un second araṇi, le *manas*, s'applique au premier. Le frottement de ces deux bois étant fait continuellement par l'exercice de la méditation, la connaissance de la vraie science, qui en sort à la manière d'une flamme, détruit complétement le bois combustible de l'ignorance (*sarvâdjñânendhanam*), c'est-à-dire l'ignorance jusqu'à sa racine (*mûlâdjñâna*), avec tout ce qui en provient. Alors l'aspirant à la délivrance est confirmé dans sa royauté, et il se trouve avoir accompli son devoir.

43.

Lorsque les ténèbres antérieures ont été dissipées par la connaissance[2], semblable [à la lumière] de l'aurore, alors l'Esprit lui-même se manifeste d'une manière éclatante comme le soleil.

[1] Le feu jaillit du frottement de deux baguettes, l'une de dessous, *adhara*, l'autre de dessus, *uttara*. — (Voir le Dictionnaire de Saint-Pétersbourg, s. v. t. I, col. 404.)

[2] D'après la leçon : *pûrvasmin tamasi kṛitê* (ms. W). La plupart des manuscrits et des éditions portent : *pûrvam santamasê kṛitê*. — *N. B.* Les distiques 42 et 43 manquent dans le manuscrit C.

L'obscurité autrefois accumulée par l'ignorance ayant été tout à fait dissipée par la science de l'unité supérieure du principe vital (*djîva*) et du suprême Esprit, le suprême Esprit (*paramâtmâ*) se manifeste lui-même ouvertement et pleinement au dehors.

44.

L'Esprit, toujours accessible, devient comme inaccessible par suite de l'ignorance; celle-ci étant dissipée, il brille comme vraiment accessible (*prâptavat*), de même que des joyaux au cou [d'une personne qui les a oubliés].

L'Esprit est, par sa nature, éloigné des sens; mais il n'est pas inaccessible. Or, parfait en tout lieu, un et heureux par lui-même, l'Esprit est continuellement accessible, et il ne cesse de l'être que par suite de méprise ou d'erreur (*bhrântyâ*), en raison du pouvoir de l'ignorance. Une fois qu'est détruite l'ignorance qui l'avait voilé, après l'audition des paroles sacrées, il redevient accessible, *prâpta*, compréhensible, saisissable pour l'homme.

45.

L'Esprit de vie [1] est attribué par erreur à l'Être suprême ou Brahma, comme on attribue la forme d'un homme par méprise à un poteau; une fois qu'on a vu la véritable nature de l'Esprit de vie, celui-ci lui-même disparait.

[1] Le texte porte *djîvatâ*, nom abstrait, formé, de même que *djîvatvam* (*Bâlabodh.* st. 17), du substantif *djîva*, «le principe de vie, l'âme individuelle,» *Lebensseele* (Graul), l'âme vivante, comme l'a entendu Taylor (trad. de Pauthier, p. 273, infra). — *Sanskrit Wœrterbuch*, B. III, col. 114 et 116.

On ne peut confondre l'âme ou le *djîva* avec le grand Esprit; mais il ne faut pas s'inquiéter de distinguer en soi l'âme, principe de vie individuelle, en se contentant de se savoir identique à l'*Atman*, à Brahma lui-même. L'auteur a établi cette thèse à l'aide de la comparaison suivante :

Un poteau étant dressé dans l'obscurité, que l'on vienne à se dire : « C'est un homme! » on a peur par crainte des voleurs. Par une méprise tout à fait semblable, la qualité du *djîva*, de l'âme ou de l'Esprit de vie, est transportée dans Brahma. Mais, grâce à l'enseignement des Çâstras, la forme essentielle, l'existence particulière du *djîva* est bien discernée; l'ignorance antérieure étant reconnue, la notion même du *djîva* disparaît, et il suffit à l'homme de savoir : « Je suis Brahma! »

46.

La science qui naît de la compréhension de l'Être ayant de soi son existence en réalité, détruit complétement l'ignorance qui fait dire, « Je suis! » ou « Cela est à moi! », de même que [la lumière du soleil dissipe] toute incertitude dans les régions du ciel [1].

Anubhava, c'est la compréhension conforme à l'expérience, troisième terme de la doctrine du salut; tandis que le premier, *çruti*, représente la tradition sacrée, et que le second, *yukti*, répond au travail de l'esprit philosophique, ce troisième, dit *anubhava*, figure l'intelligence réfléchie d'une haute vérité [2].

[1] *Digbhramâdivat.* — Var. W. B. *digbhramam-yathâ.* — La glose explique l'ellipse dans ce passage par les mots : *bhânudarçanât*, « par la vue du soleil. »

[2] Voir la note de Graul sur ce distique (n° 45 de sa transcription), p. 190.

47.

Le Yoguî, possesseur d'un discernement parfait, contemple toutes choses comme subsistant[1] en lui-même[2], et ainsi, par l'œil de la science, il découvre que tout est l'Esprit un.

La vue de l'ensemble des choses visibles n'est acquise au sage que par la compréhension à laquelle il sait s'élever. Il s'est acquitté de son plus haut devoir quand il a vu que tout est l'Esprit unique.

48.

[Il sait que] tout ce monde mobile est l'Esprit, et que hors de l'Esprit il n'existe rien d'autre : comme diverses espèces de vases sont d'argile, ainsi voit-il que l'Esprit est toutes choses.

L'auteur veut dire comment le Yoguî voit sans distinction dans l'Esprit tout ce qui est aperçu dans le monde visible avec le caractère de la diversité. Tout ce monde est l'Esprit, en suite de sa production par l'Esprit; en fait, il n'existe rien d'autre que l'Esprit. Il en est ainsi des vases, des plats

[1] *Svâtmany-évâkhilam sthitam.* — Var. *évâkhilam djagat* (Anth. éd. Hall.), ce qu'on traduirait : « considère en lui-même le monde entier. »

[2] Le *Bhâshya* n'éclaircit pas suffisamment les mots *svâtmani.* On défendrait aisément le sens littéral, « en lui-même (*in se ipso*), » dans un système idéaliste tel que le Védânta; mais on entendrait également bien l'expression de l'*âtman :* « dans l'Esprit ayant sa vie propre, étant de soi, » comme il y a lieu de le faire au distique suivant (*svâtmânam*).

et d'autres ustensiles qui sont faits d'argile; en toutes les choses de ce genre, il n'y a rien qu'argile[1].

49.

Celui qui, délivré de son vivant (*djîvan-mukta*), connaît cela, rejette les qualités des attributs antérieurs : il devient[2] [Brahma] en raison de la nature essentielle de l'Être existant, intelligent et heureux, comme il en est de la chrysalide devenant une abeille.

L'état de *djîvan-mukti*, c'est la libération de l'être encore vivant (djîvat)[3]. Une fois instruit des vérités ci-dessus énoncées, le *djîvan-mukta* rejette les qualités, la bonté et les autres, relatives aux attributs (*upâdhis*) : corps, *manas*, intelligence, etc. conçus par ignorance. Il devient participant de la nature constitutive de Brahma, à la manière du petit insecte qui se change en abeille.

50.

Après avoir traversé l'Océan de l'illusion, après avoir détruit en lui les génies malfaisants de la pas-

[1] La comparaison indienne tend à prouver qu'il n'y a qu'une seule matière et que la différence entre les objets est dans la forme. L'argile est la cause matérielle; les vases sont des œuvres façonnées : de même, dirait-on, Brahma est la cause matérielle du monde; et il ne diffère que sous le rapport de la modalité du monde tiré et formé de lui. (V. Graul, note, p. 190.)

[2] *Saccidânanda-rûpatvâd-bhaved* (mss. O, C, et Hall.) — Autre leçon, *bhadjet*, R. *bhadj* (W. Anth.), ou *bhédjé* (Graul) « Il entre mieux avec, il participe à..... » — *Rûpatvât*. Var. *dharmatvât* (A. C. et Gr.), loi, propriété constitutive.

[3] Colebrooke, *Misc. Essays*, I, 369, 376. — *Sanskrit Wœrterbuch*, B. III, col. 119.

sion, de la haine et des autres vices, le Yoguî brille intimement recueilli dans la tranquillité et trouvant sa joie dans l'Esprit.

Toute cette stance est une allégorie tirée de l'histoire épique et populaire de Râma. Sîtâ symbolise la *çânti* ou la tranquillité d'âme : la ville d'Ayodhyâ, l'« invincible, » où Râma règne glorieusement, symbolise l'Esprit inaccessible dans lequel le libéré de son vivant trouve une parfaite jouissance : allusions que les commentateurs indiens ont fait ressortir sans trop de subtilité.

L'illusion est comparée à l'Océan à cause de la difficulté d'en atteindre les rives. Après avoir traversé la mer de l'illusion sur l'esquif de la science, après avoir exterminé les Râkshasas, tels que des brigands s'opposant à la délivrance, c'est-à-dire, les passions violentes, la cupidité et la haine, etc. le Yoguî, pourvu de calme et de force, et mettant sa joie dans l'Atman ou l'Esprit, brille d'un grand éclat comme s'il était sacré dans son royaume. « Ainsi le divin Râma, ayant traversé la mer, ayant battu Râvaṇa et les autres Râkshasas, puis ayant trouvé du repos auprès de Sîtâ, brille, s'épanouit, se dilate dans sa ville d'Ayodhyâ. »

51.

Renonçant à tout attachement à un bonheur extérieur et changeant, satisfait du bonheur de l'Esprit, le sage brille continuellement d'une clarté intérieure [1], semblable à la lampe mise à l'abri sous un verre.

[1] *Dîpavat çaçvat* (*dîpavac-chaçvat*), in æternum, perpetuo. — Voir (O. B.) *svastha*, se tenant assis. — *Svaccha*, pur, transparent. (W. en note *nirmalaḥ*.) — *Svacchad* (Anth.), se protégeant lui-même.

L'auteur oppose au bonheur qui proviendrait de l'abandon aux jouissances passagères que procurent les choses externes et sensibles, le contentement qui a sa source dans la contemplation de l'Atman; il suffit au Yoguî d'avoir pleine conscience de ce bonheur; il brille intérieurement sans être connu par d'autres.

52.

Le Mouni, quoique soumis aux attributs [du corps], mais semblable à l'éther, n'étant pas souillé par leurs propriétés naturelles [1], doit, bien que sachant tout, se comporter comme un idiot et, détaché de toutes choses, passer comme le vent.

Subissant avec conscience les attributs de corporéité, le Mouni n'est pas souillé par leurs propriétés (*tad-dharmais*); il raisonne en ce sens : « Aucune souillure des actions ne vient jusqu'à moi! » Quoique sachant tout, il se comporte comme un insensé, comme un homme vulgaire (*prâkṛĭtavat*): exempt d'attache pour les objets des sens qu'il pourrait atteindre à sa guise, il passe au milieu d'eux comme le vent.

53.

Du moment où les attributs sont détruits, le Mouni entre immédiatement en celui qui pénètre partout (*vishṇâu*), comme l'eau dans l'eau, l'air dans l'air, le feu dans le feu.

La dissolution des *upâdhis* ou attributs étant consommée, toute activité venant à cesser, le Yoguî entre incessamment, comme il est, en *vishṇu*, c'est-à-dire dans le souverain Brahma. Dans les trois stances suivantes, c'est Brahma dont

[1] *Alipto*. Gr. et Codd. — *Nirlipto*, Anth. et B. — *Na lipto*, H.

le poëte a voulu glorifier l'incommensurable grandeur sous le rapport de l'étendue, du lieu et du temps.

Il est question des attributs, *upâdhis*, dans cette stance et dans la précédente. On prendra le mot *upâdhi* dans les deux composés (*upâdhistha*, *upâdhivilayâd*) comme le nom collectif des trois *upâdhis* définis précédemment (st. 9-14). Graul a fait observer, en invoquant l'avis du commentaire tamoul (p. 191), que l'extinction finale des *upâdhis* doit s'entendre de l'attribut causal, aussi bien que de l'attribut grossier et de l'attribut subtil.

54.

La possession après laquelle il n'en est pas d'autre à souhaiter, la félicité au-dessus de laquelle il n'y a pas de plus grande félicité, la science au-dessus de laquelle il n'y a pas de plus haute science, — qu'on le sache, — c'est Brahma!

Comme le commentateur l'a reconnu, c'est par un signe affirmatif, « *taṭasthalakschaṇéna*[1], » que l'on peut parler de l'absolue perfection de Brahma. Les termes de possession (*lâbha*), de bonheur (*sukha*), de science (*djñâna*) n'ont donc ici qu'une valeur relative. Ainsi Çañkara a-t-il pu dire qu'il n'est pas de possession supérieure à celle de la présence et de la vue directe de Brahma (*sâkschâtkâra*), qu'il y a anéantissement des félicités secondaires en la félicité de Brahma, dont on jouit par la contemplation; qu'il n'y a pas de science supérieure à celle que procure la présence de Brahma, assurant la libération finale.

55.

L'objet de la vision après laquelle il n'y a plus de

[1] Sur cette acception, voir le Dictionnaire de Saint-Pétersbourg, s. v. B. III, col. 162.

vision désirable, l'existence en l'union de laquelle il n'y a plus de renaissance possible, la connaissance au delà de laquelle on n'en veut plus d'autre, — qu'on le sache, — c'est Brahma!

Après avoir vu Brahma, il n'y a plus rien d'autre à voir, en raison de la parfaite connaissance que l'on atteint de l'essence de l'âme individuelle (*purushârthasiddhatvât*). Après être entré en union avec Brahma, il n'y a plus d'existence nouvelle, de seconde naissance; quand on a reconnu l'essence propre de Brahma, il n'y a plus rien d'autre à connaître : tout le reste est vaine érudition (*vrĭthâ pâṇḍityam*).

56.

L'Être remplissant tout dans les régions intermédiaires, supérieures et inférieures, vivant, intelligent, heureux, sans dualité, infini, éternel et un, — qu'on le sache, — c'est Brahma!

L'expression sanscrite pour désigner la région du milieu est *tiryag*, c'est-à-dire, l'espace en travers.

Brahma est appelé ici *pûrṇam*, rempli, complet, parfait en soi, comme il a été nommé plus haut (st. 40) *paripûrṇa;* aussi le représente-t-on s'étendant toujours, se répandant partout.

57.

Ce qui est désigné, dans les livres du Védânta, sous le mode d'existence rejetant tout ce qui n'est pas Lui, l'impérissable [1], l'incessamment heureux, l'un, — qu'on le sache, — c'est Brahma!

[1] *Lakshyatê'vyayam* (*avyayam*). — Var. *advayam*. Ms. O. et Anth. « sans dualité, indivisé. »

Brahma, veut dire l'auteur, d'après les écrits védantiques (*védântais*[1]), doit être connu par le mode d'existence repoussant ce qui n'est pas lui (*aṭaḍvyâvṛĭttirûpéṇa*), ou « par le rejet du non-lui » (*a-tad-nirasanéna*).

58.

Admis à une portion de bonheur appartenant en propre à l'Être incessamment heureux, Brahmâ et les autres dieux[2] deviennent à divers degrés partiellement heureux.

Brahmâ, Indra et les autres dieux n'ont qu'un bonheur restreint. Quant à Brahma, par suite de son existence comportant une joie incessante, il est réputé avoir en partage le bonheur sans mesure, sans limite. Recevant une parcelle du bonheur de celui qui est un océan de bonheur, Brahmâ, Indra et les autres dieux deviennent heureux à leur tour, mais par une dispensation proportionnée et ascendante des biens qui assurent la félicité; les êtres en général recueillent une portion seulement du bonheur immense que Brahma possède sans partage.

Suivant une observation du commentateur tamoul (Graul, p. 192-193), Çankara a réfuté en cet endroit une objection de la foi populaire ainsi conçue : « Une félicité sans partage ni limites est attribuée à Brahmâ, à Vishṇu et à beaucoup d'autres dieux : les hommes qui prétendent arriver au bonheur de ces divinités n'ont qu'à accomplir l'*açvamédha* (le sacrifice du cheval) et d'autres grands sacrifices. »

[1] Prendrait-on ce pluriel *védântâs* dans le sens très-large d'écrits théologiques que le mot avait dans des temps de beaucoup antérieurs à Çañkara? (Voir le chap. 1er de l'Introduction.)

[2] Brahmâ serait ici l'énergie créatrice de Brahma; les autres dieux sont les divinités populaires du brahmanisme.

59.

Toutes choses se rattachent à Lui, toute activité dépend de Lui[1]; c'est pourquoi Brahma est répandu en tout, comme le beurre dans la masse du lait.

L'Esprit se manifeste par son attribut de suprême amour (*paraprémâspadatayâ*); plus les choses lui sont unies, plus elles ont de prix pour lui. La matière entière, qui n'est pas l'Esprit, est d'autant plus précieuse si elle lui est unie. La conduite même des hommes, étant de sa nature liée à l'Esprit, est plus précieuse encore. Donc, Brahma, qui pénètre tout, est digne d'amour au plus haut degré; il est l'objet du plus vif désir pour l'âme, comme le beurre peut l'être parmi les choses qui tombent sous les sens.

Le commentaire tamoul a formulé ici une réponse à l'objection suivante : « Puisque c'est un fait évident qu'il existe une grande propension vers les choses sensibles, comment peut-on dire que l'Esprit soit à un haut degré un objet du désir humain ? » Il y répond en pressant davantage la comparaison du poëte, et il demande si l'on ne peut faire de l'Esprit l'objet du désir dans l'ordre moral, comme le beurre en est un dans l'ordre sensible. Pour juger l'usage d'un tel exemple, il ne faut pas oublier que le beurre avait une importance capitale dans l'alimentation des Hindous, qui ne consommaient pas la chair des animaux, et que, dès les temps de la conquête, dans l'âge des Védas[2], il était une des matières essentielles des oblations aux divinités nationales. Un écrit védantique, en tamoul, publié et traduit par Graul,

[1] *Vyavahâras-tad-anvitaḥ.* — Var. Gr. *vyavahâraç-cid-anvitaḥ.* « Toute activité dépend de l'intelligent. »

[2] Voir le livre de M. Pictet sur les *Aryas primitifs*, t. II, 1862, p. 30 et suiv. et les hymnes du Rigvéda dans toutes les sections.

a pour titre[1], *Kaivalyanavanîta*, c'est-à-dire, «le beurre frais de la Béatitude.»

60.

Ce qui n'est ni ténu, ni grossier, ni court, ni long[2], ni sujet à naître, ni périssable, ce qui est sans forme, sans qualités, sans couleur, sans nom, — qu'on le sache, — c'est Brahma!

Il n'est pas aisé de reconnaître l'Esprit pénétrant tout, vu l'impossibilité de le définir explicitement. Les termes qui sont ici employés sont des notes négatives, venant de la révélation; on en induit que l'Esprit brille par la nature de son essence (*Ananvasthûlam-iti çrutêh sattârûpêṇa bhâti*).

61.

Celui par la splendeur de qui brillent le soleil et les astres[3], mais qui n'est point éclairé par leurs clartés, celui par qui toutes choses sont illuminées, — qu'on le sache, — celui-là, c'est Brahma!

Çañkara décrit de nouveau en trois çlokas le sens de la science de Brahma. On le reconnaît à ces signes : il illumine par sa splendeur les corps célestes, le soleil et les astres;

[1] *Bibliotheca tamulica*, t. I, p. 3-90 (trad. allemande). *Ib.* t. II, p. 1-130 (trad. angl. en regard du texte). — Le traité a deux parties; la première, en 108 stances, s'occupe de la «définition de la pure essence;» la deuxième, en 185 stances, renferme les «éclaircissements des doutes.»

[2] *Ananv-asthûlam-ahrasvam-adîrgham*. — Var. *ata êvâsthûla-sûkshmam-adîrgham* (ms. T.) «Ce qui n'est ni grossier, ni subtil, ni long.»

[3] *Bhâsyatê*. — Var. *bhâsatê* (C. et Gr.).

mais il n'en reçoit point de lumière. « En lui [1], devant lui, ne brillent ni le soleil, ni la lune et les étoiles, ni les éclairs. D'où vient cet Agni? Tout brille au reflet de son éclat; à ses splendeurs tout cet univers s'illumine! » On reconnaît pour Brahma celui par qui ce monde appelé à l'existence et renfermant tous les êtres, les éléments et les génies, reçoit la lumière.

Voici le principal passage dont le style accuse l'origine antique : *Kuto 'yam-Agnis-tam-éva bhântam-anubhâti sarvam tasya bhâsâ sarvam-idam vibhâtîti-çrutéḥ.*

62.

Pénétrant partout de lui-même, au dedans et au dehors [2], illuminant l'univers entier, Brahma brille au loin, comme un globe de fer rendu incandescent par la flamme.

63.

Brahma n'a pas de ressemblance avec le monde; il n'existe rien d'autre en réalité que Brahma; si quelque chose se produit en dehors de lui, ce n'est qu'une vaine apparence, comme le mirage [3] [qui figure l'eau] dans le désert.

[1] Ce passage du *Bhâshya* est quelque citation du Véda, comme en a jugé Taylor (Pauthier, p. 276, note).

[2] Leçon : *antargatam.* — Var. *antar-bahir* (ms. C, Anth. et Gr.). Voir ci-dessus, stance 35. — Même vers : *bhâsayann-akhilam;* var. Anth. *bhâsayen-nikhilam* (*bhâsayet*) : « il illumine l'univers. »

[3] *Marîtchikâ* (ou *Marîcikâ*), c'est l'apparition de l'eau par effet du mirage; on a donné à ce phénomène le nom de *Marîtchi,* un des dix sages créés par Brahma; mais ce nom a aussi l'acception de rayon lumineux.

Brahma est sans relation avec le monde; il est l'être existant véritablement. Aussi, quand on ne le considère que sous la forme du monde, ne le saisit-on pas. Que si Brahma est considéré en dehors de toute ressemblance avec le monde, mais en sa qualité de cause du monde, il est impossible de rien connaître autre que lui. C'est en vain qu'on croirait voir quelque chose hors de Brahma, comme on voit au loin cette eau du mirage qu'on appelle, dans l'Inde, « soif des gazelles, » *mṛiga-trishṇâ.*

Les moralistes indiens se sont approprié des sentences tout à fait conformes aux vues des Védantins sur la puissance de la pensée qui élève l'homme, le pénitent au-dessus des Dévas; c'est ainsi qu'on lit dans Bhartrihari [1], à propos de la science de l'Être suprême : « Celui en qui réside la connaissance (*bodha*) considère comme des bottes de foin tous les groupes de Dévas, depuis Brahma et Indra jusqu'aux Marouts, car il a le pouvoir, par son imprécation, de rendre vaines toutes les splendeurs et toutes les forces, celles même qui régissent l'empire des trois mondes. »

64.

Tout ce qui est vu, tout ce qui est entendu, n'est pas différent de Brahma [2], et, par la connaissance de la vérité, ce Brahma est contemplé comme l'Être existant, intelligent, heureux, indivisé.

C'est en vain que l'on opposerait à Brahma, comme distinctes de lui, la vision, l'audition, la pensée et la parole : tout cela se confond avec lui, l'Être sans dualité.

[1] *Bhartriharis sententiæ, etc.* éd. P. Bohlen, liv. III, st. 41, p. 60. (Berolini, 1833.)

[2] Leçon : *Brahmaṇo 'nyan-na kiñcana.* — Var. Anth. *na vidyaté.* Gr. *na tad bhavét.*

65.

L'œil de la science contemple l'Être vivant, intelligent, heureux, pénétrant tout; mais l'œil de l'ignorance ne saurait le contempler, de même qu'un aveugle n'aperçoit point le soleil resplendissant.

Si Brahma, pénétrant tout, n'est pas saisissable par l'œil et par les autres sens, ni avec le secours des Dévas, ni par la pénitence, ni par d'autres actes [1], c'est que l'œil de l'ignorance ne saurait l'atteindre. Mais l'homme dont l'esprit est purifié par le secours de la science, et débarrassé de l'ignorance, voit Brahma en tout temps et en tout lieu.

66.

Le *Djîva*, ou l'âme, illuminé par la tradition sacrée et les autres moyens de connaissance [2], échauffé au feu de la science, débarrassé de toute souillure, brille lui-même avec l'éclat de l'or purifié par le feu.

Hautement éclairée par l'audition des Écritures, par la méditation et par d'autres exercices, consumée par le feu de la science, entièrement purifiée, l'âme est éclatante de beauté (*çobhaté*); elle est délivrée de la souillure de l'ignorance, qui est la racine de toute transformation du monde, elle brille elle-même individuellement (*svayam-éka samyak-*

[1] Le *Bhâshya* a conservé ici quelques fragments de textes védiques, mais avec de notables variantes d'un manuscrit à l'autre.

[2] D'après la leçon : *çravaṇâdi.* — Var. mss. O et A, *smaraṇâdi,* « le souvenir, la réminiscence. »

prakâçaté). De même l'or, échauffé par le feu, échangeant sa couleur et ses autres défauts, brille avec l'éclat propre à sa nature.

67.

L'Esprit (*Âtman*), qui est le soleil de la connaissance, se levant dans l'éther du cœur, chasse les ténèbres, pénètre tout, soutient tout; il brille, et tout est illuminé [1].

68.

Celui qui entreprend le pèlerinage de l'Esprit qui est de soi [2], pénétrant tout, sans considérer ni l'état du ciel, ni le pays, ni le temps [3], dissipant le froid et le chaud, assurant un perpétuel bonheur et exempt de toute souillure, celui-là, affranchi complétement des œuvres, devient omniscient, pénétrant tout et immortel.

La dernière stance est d'un haut intérêt, en ce qu'elle exprime la pensée intime des philosophes védantins sur les observances de la religion brahmanique dont ils s'étaient faits les défenseurs dans leurs livres. Le commentaire met en évidence l'esprit des conseils que des maîtres de l'école ont voulu inculquer à leurs disciples, en ajoutant au poëme cette stance, qui n'est peut-être pas de Çañkara lui-même, mais qui cependant se trouve dans tous les manuscrits. En voici la glose indienne.

[1] *Bhâti sarvam prakâçaté* (mss. W et T, éd. B, *Anth. Gr.* H). — Var. C, *sarvaprakâçavân*. — O, *yéna sarvam prakâçyaté*.

[2] *Yaḥ svâtma-tîrtham bhadjaté*. — « Das eigene Selbst. » Gr.

[3] *Digdéçakâlâdyanapékschya*. — Var. T, *Anth.* H, *anapéksha*.

La pratique du voyage aux *tîrthas* ou étangs sacrés, tels que le tîrtha de *Prayâga*[1], doit-elle être observée par qui connaît l'Esprit, afin de détruire les péchés qui font obstacle à la science ? Il est dit à ce sujet que rien ne doit être pratiqué par celui qui se baigne dans l'étang sacré de l'Âtman.

Celui qui, renonçant à toute œuvre[2], et parvenant à l'état de *paramahañsà,* ascète du dernier degré, fréquente le tîrtha de l'Esprit, sachant tout en tout endroit, en vertu de la propre nature du souverain Esprit, devient immortel, c'est-à-dire absolument libéré.

Comment se fait le pèlerinage de l'Âtman ? Sans considération du ciel, du pays, du temps, il s'étend à tout, dissipant les souffrances qui naissent du froid ou du chaud, assurant le constant bonheur par l'obtention de la délivrance. On voit tout le contraire dans les autres tîrthas : c'est pourquoi rien ne reste à désirer à quiconque s'est baigné dans l'étang sacré de l'Esprit.

Ici finit le traité avec commentaire de l'Atmabodha, composé par le vénérable Çañkara âchârya, disciple respecté du vénérable Govinda Bhagavat, maître de l'ordre des mendiants et des ascètes sannyâsis du rang de *paramahañsa.*

[1] *Prayâga,* littér. «oblation,» est le nom de plusieurs lieux célèbres, dont le principal est au confluent du Gange et de la Yamunâ, la moderne Allahabad.

[2] Le texte désigne cet état par le mot *vinishkriya,* id. *nishkriya,* «n'accomplissant pas les cérémonies sacrées». (Voir *Sanskrit Wœrt.* B. IV, col. 247.) Il s'agit de l'homme qui a renoncé à toute activité, qui ne cherche point son salut dans les cérémonies de la foi populaire et dans l'accomplissement de pratiques quelconques.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 8 DÉCEMBRE 1865.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Reinaud, président.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu; la rédaction en est adoptée.

Est présenté et reçu membre de la Société :

M. le docteur Bozzi, médecin de la marine impériale ottomane à l'arsenal, à Constantinople.

Le secrétaire annonce au Conseil que le bail du local de la Société se terminant le 1er octobre 1866, il serait à propos de résilier le traité avec son agent M. Guillemot, pour être libre de traiter de nouveau avec lui selon les circonstances. M. Guillemot, présent à la séance, déclare qu'il n'y a pas de traité exprès, qu'il s'occupe à louer un nouveau local, et que dans deux mois il pourra s'entendre avec la Société, qui d'ailleurs aura, dans tous les cas, la jouissance du local encore pendant neuf mois. Il est donc convenu des deux côtés qu'on sera libre de traiter de nouveau, selon les circonstances et les convenances de chaque partie.

M. Mohl expose ensuite au Conseil que ses occupations lui rendent d'année en année plus difficile de remplir les fonctions de secrétaire et de membre de la Commission des fonds, dont la confiance de la Société l'a chargé depuis si longtemps, et qu'il offre à la Société sa démission. Il prie le Conseil de pourvoir provisoirement à son remplacement.

Il dit que ce n'est pas une résolution subite ou provoquée par un incident quelconque; qu'il a pensé à faire cette démarche depuis plusieurs années, comme plusieurs des membres présents le savent, et qu'il croit qu'il est dans l'intérêt de la Société que les changements inévitables dans le local, qui en entraîneront peut-être d'autres dans l'administration, soient préparés et exécutés par ceux qui seront appelés à faire les affaires de la Société; et que des occupations impérieuses l'empêchent de donner aux affaires de la Société le temps et les soins qu'il a pu leur donner autrefois et qu'elles réclament. Plusieurs membres s'élèvent contre cette demande, et prient le secrétaire de garder sa charge, et l'on convient, après une longue conversation, de demander à M. Mohl de garder, dans tous les cas, jusqu'à la séance prochaine, sa position, en se faisant suppléer provisoirement par des membres du Conseil qu'il proposerait. Le secrétaire, cédant au vœu du Conseil, prie M. Barbier de Meynard de le suppléer comme secrétaire, et M. Pauthier, comme membre de la Commission des fonds, jusqu'à la prochaine séance.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la Société. *Verhandelingen van het bataviaasch Genootschap van Kunsten and Wetenschapen.* Vol. XXX. Batavia, 1863, in-4°, et vol. XXXI, 1864.

Par la même. *Notulen van de Algemeene en Bestuurs-Vergaderingen van het bataviaasch Genootschap.* Cah. 1-4. Batavia, 1864, in-8°.

Par la Société. *The Journal of the Royal Asiatic Society.* Nouvelle série, vol. I, part. 2. Londres, 1865.

Par la Société. *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.* Vol. XIX, cah. 3 et 4. Leipzig, 1865, in-8°.

Par l'auteur. *Die himjarische Kasideh,* herausgegeben und übersetzt von Alfred von KREMER. Leipzig, 1865, in-8°.

Par la Société. *Revue orientale,* par la Société d'ethnographie. Paris, 1865, in-8°.

Par la Société. *Bibliotheca indica.* Nouvelle série, n°s 70, 71 et 72. Calcutta, 1865, in-8°.

Par la Société. *Proceedings of the Royal Geographical Society.* Vol. IX, cah. 3, 4 et 5. Londres, 1865, in-8°.

Par M. le prince Boncompagni. *Passages relatifs à des sommations de séries de cubes,* extraits de trois manuscrits arabes de la Bibliothèque impériale de Paris, par F. Woepcke. Rome, 1864, in-4°.

Globus cœlestis arabicus qui Dresdæ in regio Museo mathematico asservatur, par M. Charles Schier. Leipzig, 1865, grand in-8°; 71 pages.

On sait que les Arabes, au moyen âge, lorsque les sciences eurent pénétré chez eux, firent dresser à leur usage des globes de métal destinés à leur donner une idée exacte des constellations et des principales étoiles. Celui-ci est conservé dans le musée de Dresde, et paraît avoir été construit en Perse, dans la dernière moitié du XIIIe siècle, par un savant de l'école du célèbre Nassyr Eddin de Tho'rous. Déjà il avait fixé l'attention de Beigel de Dresde et de M. Ideler de Berlin. M. Schier l'a soumis à un nouvel examen, et, tout en s'aidant des travaux de ses devanciers, il est parvenu quelquefois à donner des explications plus précises.

Reinaud.

NÉCROLOGIE.

La Société asiatique vient de perdre un de ses membres les plus modestes et les plus bienveillants, et en même temps un des plus savants, M. Frédéric Soret, de Genève. M. Soret naquit en 1795, à Saint-Pétersbourg, où son père était peintre de l'impératrice Catherine. Il vint faire ses études à Genève, et s'y fit donner le titre de docteur. Ensuite il se rendit à Weimar, où il remplit les fonctions de précepteur du grand-duc. Weimar était alors un foyer pour les lettres et les arts, ce qui lui faisait donner le titre d'*Athènes* de l'Allemagne.

Soret s'y lia d'amitié avec le célèbre Gôthe, et quand il se fut retiré à Genève, il entretint une correspondance suivie avec le grand écrivain. Pendant son séjour en Allemagne, Soret se livra à des études très-variées, notamment à l'étude des langues orientales et à celle de la numismatique. Retiré à Genève, il choisit pour spécialité la numismatique orientale, appliquée à la chronologie, à la géographie et à l'histoire. Une fois fixé dans sa voie, il ouvrit des relations avec les savants de tous les pays qui avaient les mêmes goûts, acheta toutes les médailles orientales qui arrivaient à sa portée, et se mit en devoir de faire jouir le monde savant des fruits de son zèle et de son expérience. Il n'a pas composé d'ouvrage proprement dit. Quand il avait réuni des matériaux suffisants sur un point quelconque, il rédigeait, sous forme de lettre, un mémoire qu'il adressait à quelqu'un de ses amis. Le nombre de ces lettres s'élève à plus de vingt. La plupart ont paru dans la *Revue belge de numismatique.* Une de ces lettres m'est adressée. Au moment où Soret a quitté pour toujours la plume, il avait publié la première partie d'un nouveau traité de numismatique arabe, persane et turque. En effet le traité publié, en 1794, par Olaüs Tychsen, sous ce titre : *Introductio in rem numariam Muhammedanorum,* est devenu très-insuffisant. Si ce traité est achevé, il est à désirer que la famille de Soret publie la partie inédite. Soret est mort le 18 décembre dernier. En 1862, ses amis, voulant perpétuer le souvenir des services qu'il a rendus à la science, firent frapper une médaille de bronze, portant d'un côté son effigie, et de l'autre l'inscription suivante : *Peritissimo artis numismaticae investigatori faventes amici.* Genevae, M.DCCC.LXII.

REINAUD.

AVIS.

On joint à ce cahier un carton destiné à remplacer les pages 545, 546, 551 et 552 du cahier de décembre 1865.

JOURNAL ASIATIQUE.

FÉVRIER-MARS 1866.

ESSAI
D'UNE HISTOIRE DE LA DYNASTIE DES SASSANIDES,
D'APRÈS LES RENSEIGNEMENTS
FOURNIS PAR LES HISTORIENS ARMÉNIENS,

PAR M. K. PATKANIAN;

TRADUIT DU RUSSE

PAR M. ÉVARISTE PRUD'HOMME.

AVANT-PROPOS.

Le but du présent travail est de réunir, dans un cadre aussi complet que possible, tous les renseignements relatifs à l'histoire des Sassanides que les écrivains arméniens ont conservés à la postérité dans leurs annales. Dans ce but, nous avons lu d'un bout à l'autre, analysé, avec la plus grande attention, tous les historiens de l'Arménie, et extrait de leurs écrits tout ce qui, plus ou moins, correspondait à notre sujet. En terminant le brouillon de ce travail, nous arrivâmes à la conviction qu'avec le seul secours des renseignements fragmentaires conservés chez les Arméniens, il serait possible de composer un précis suffisamment complet de l'histoire externe de la Perse (la littérature, en Orient, touche très-rarement à la vie interne proprement dite d'un peuple), sup-

posé que les ouvrages des écrivains byzantins et orientaux fussent perdus pour la postérité.

Nous ne voulons pas dire par tout ceci que les renseignements transmis par les écrivains grecs et orientaux seraient absolument sans importance et deviendraient superflus en face des connaissances fournies par les monuments littéraires arméniens. Au contraire, nous pûmes, même assez tôt, nous convaincre de l'importance, pour l'histoire des Sassanides, des renseignements qui nous ont été conservés par les historiens grecs. Les relations fréquentes entre les deux monarchies, la contemporanéité de beaucoup d'historiens grecs et romains des événements qu'ils racontent, la part prise par plusieurs d'entre eux aux guerres contre les Perses (Ammien Marcellin, Procope), et enfin le degré de civilisation des Grecs, sont pour nous une garantie suffisante de l'importance et de l'exactitude des renseignements transmis par les Grecs. Ceci, dans notre pensée, s'applique aux meilleurs d'entre eux, tels que Agathias, Théophylacte Simocatta, Procope et autres.

D'un autre côté, nous ne pouvons pas dédaigner les renseignements fournis sur cette époque par les écrivains orientaux. Par tout ce qui nous en est parvenu, soit en traductions, soit en extraits, en langues européennes, nous avons pu remarquer facilement que les écrivains orientaux, quoique ayant écrit plusieurs siècles après que l'empire des Sassanides avait cessé d'exister, se sont servis de sources contemporaines qui ne sont pas parvenues jusqu'à nous. Dans les notes dont nous avons accompagné nos traductions de trois écrivains arméniens[1], nous avons eu plusieurs fois l'occasion de noter tels passages où les historiens arméniens ont raconté certain fait de la même façon exactement que des écrivains orientaux qui vécurent plusieurs siècles après eux. La

[1] *Histoire des Aghouans*, par Moyse de Kaghankatouts. Saint-Pétersbourg, 1861.
Histoire des khalifes, par Ghévont vardapet. Saint-Pétersbourg, 1862.
Histoire d'Héraclius, par Sépéos, évêque. Saint-Pétersbourg, 1863.

distance relative des lieux pour les premiers (les Grecs), la distance des temps pour les autres (les écrivains orientaux), ont fait que, dans l'histoire des Sassanides, il se rencontre des lacunes qu'il est difficile de combler avec les sources existant actuellement. Malgré les progrès considérables accomplis par la numismatique perse dans ces derniers temps, il n'a pas été possible de fixer d'une manière digne de foi la chronologie de beaucoup de faits, et nous sommes réduits, à cet égard, à nous en tenir purement aux données et aux documents de l'histoire.

Tel étant l'état des connaissances sur le terrain de l'histoire perse, à l'époque des Sassanides, l'apparition d'un travail dans lequel se trouve réunie en un corps une masse de renseignements sur cette matière puisés à des sources peu accessibles jusqu'à ce jour aux Européens, ou qui ont peu attiré leur attention, vient tout à fait à point. Ces sources, ainsi que nous l'avons dit plus haut, sont les historiens arméniens[1].

Appartenant, par la conformation de leur langue et par la race, à la grande famille iranienne, les Arméniens, quoique ayant perdu depuis longtemps déjà tout souvenir de parenté avec les Perses, ont cependant conservé dans leur propre langue nombre d'éléments qui, étudiés à fond et avec intelligence, peuvent conduire à de curieuses découvertes dans le domaine de la vie de l'ancienne Perse. Par suite de

[1] Nous croyons à propos de citer ici les paroles de l'un des hommes qui connaissent le mieux la numismatique perse, M. Dorn : «In der Pehlewy-Münzkunde bleibt noch viel, sehr viel zu thun übrig. Das Feld derselben bietet theilweise aus Mangel an den nöthigen Hülfsmitteln nur wenig Aussicht zu einer durchgängig erfolgreichen Bearbeitung und noch manches Unkraut muss entfernt werden, ehe es als gänzlich urbares bezeichnet werden kann. Ich zweifle sogar, dass solches eher geschehen könne, als bis wir auch eine vollständige aus den morgenländischen (persischen, arabischen, *armenischen*, u. s. w.) und griechischen, namentlich byzantinischen und römischen Schriftstellern zusammengestellte ausführliche Geschichte und Geographie des ehemaligen Sassaniden-Reichs besitzen. Richter's Arbeit war in ihrer Zeit eine sehr verdienstliche, jetzt genügt sie nicht mehr.» (*Mélanges asiatiques*, t. III, p. 658.)

la position géographique de leur pays, les Arméniens vivaient dans le voisinage le plus étroit avec les Perses, et, dans le cours de leur histoire, aux temps des premiers Achéménides, ils lièrent, bon gré mal gré, leur destinée à la fortune des Perses. Leurs relations constantes, on peut dire journalières, avec les Perses, à l'époque de leur indépendance, le séjour ininterrompu en Perse de troupes arméniennes et leur mélange avec celles du pays, la résidence de dignitaires et le cantonnement d'armées perses dans l'intérieur de l'Arménie, à l'époque de sa soumission à la Perse, en un mot, la présence continue de la vie et de la civilisation perses, tout cela donnait aux Arméniens la possibilité de connaître les Perses sous les rapports politique et moral, beaucoup mieux que ne pouvaient le faire d'autres peuples.

Les Arméniens nous ont conservé peu de renseignements sur les époques reculées de l'histoire de Perse, pour cette raison bien simple qu'il n'apparut de littérature écrite nationale proprement dite chez les Arméniens qu'assez tard, c'est-à-dire au commencement du IV[e] siècle, et que, sur tout ce qui a précédé, les notices sont très-pauvres. Quant à l'existence de certains monuments littéraires antérieurs à cette époque, il n'est pas possible d'en douter. Sans parler de l'assertion formelle des écrivains arméniens anciens relative à l'existence d'une littérature en Arménie avant Jésus-Christ, ce fait est démontré par les inscriptions cunéiformes trouvées en divers lieux de l'Arménie. Il n'y a pas longtemps encore que M. Kaestner a découvert des inscriptions de ce genre sur l'Arpa-tchaï. Malheureusement on n'a point encore trouvé la clef pour les lire.

Du jour où les Arméniens, en embrassant la foi chrétienne, introduisirent chez eux l'art général d'écrire et de lire; quand, par la découverte simultanée de l'alphabet, la langue arménienne se fut enrichie en peu de temps de productions nombreuses et de haute valeur, de ce jour-là les Arméniens dirigèrent leur esprit sur l'étude de leur passé, et, à partir de ce moment, les historiens arméniens n'ont

pas cessé de se succéder jusqu'à la fin du siècle dernier. L'objet constant de leur activité est leur infortunée patrie, et, comme depuis le IVᵉ siècle jusqu'à l'invasion des Arabes, l'Arménie demeura courbée sous le joug pesant des Perses, on comprend qu'en même temps qu'ils décrivaient les destinées de leur patrie ils touchaient continuellement à ce qui s'accomplissait simultanément en Perse. De cette façon, si l'on excepte les quatre-vingt-trois premières années écoulées avant que les Arméniens adoptassent la religion chrétienne, toute la portion restante de l'histoire des Sassanides a été conservée en entier dans les fragments divers des historiens arméniens.

Outre les faits relatifs à l'histoire extérieure de la Perse proprement dite, les historiens arméniens ont conservé une multitude de renseignements touchant la religion de Zoroastre, et ces renseignements sont à tel point complets et fidèles que nous ne rencontrons rien de semblable dans les autres écrivains sur la doctrine des mages, à l'époque des Sassanides. Ce chapitre a attiré, il y a longtemps déjà, l'attention de savants européens, et fait le sujet de plusieurs articles de journaux et de monographies.

Au milieu du Vᵉ siècle, quand l'Arménie, après avoir perdu son indépendance, tomba sous le joug des Perses, Yzdigerd, par suite de combinaisons politiques accompagnées peut-être d'autres motifs, publia un édit par lequel les Arméniens étaient contraints d'abandonner la religion chrétienne et d'embrasser la doctrine de Zoroastre. Cet édit renferme en traits courts, mais complets, toute la doctrine de Zoroastre. Élisée, qui écrivait à cette époque, l'a conservé dans son histoire. Saint-Martin a donné une traduction de ce fragment dans les notes et éclaircissements du tome II de ses *Mémoires sur l'Arménie*, p. 472-478.

Un autre contemporain de cette époque, Eznik, à la suite d'une exposition complète de la doctrine de Zoroastre, a écrit une réfutation de tous les points de cette religion. L'œuvre d'Eznik a obtenu plusieurs éditions et a été traduite

en français. Elle a fait l'objet de travaux de quelques savants, tels que : Le Vaillant de Florival, *Réfutation des différentes sectes*, par le docteur Eznig; Paris, 1853; Armand de Wickering, *Eznig de Gogh'phe, évêque de Pakrévant, auteur arménien du ve siècle, et son traducteur français*, dans la *Revue de l'Orient*, t. V, p. 253-262. Tout ce qui se rapporte à la doctrine de Manès et des Perses a été traduit par M. Neumann dans la *Zeitschrift für die historische Theologie*, et par Windischmann dans les *Bayerische Annalen*, V, 23 janvier 1834. Voir également *Hermes*, t. XXXIII, p. 201; M. Ezoff, *De la doctrine des anciens mages*. Saint-Pétersbourg, 1858.

Dans notre mémoire, nous ne nous sommes point arrêté à la religion des Perses, par la raison que ce sujet est déjà suffisamment connu des savants européens par un bon nombre d'extraits et de traductions.

Passant à ceux des historiens arméniens avec les récits desquels nous avons composé le présent Essai, malgré les altérations considérables qu'ils ont subies postérieurement de la part des copistes, nous voyons qu'en général ils sont plus véridiques que la plupart des écrivains orientaux, sans en excepter les Grecs. L'élément fabuleux n'a point accès chez eux, à l'exception des miracles opérés par la foi ou les saints. Quelque vif que soit leur attachement à leur patrie, à leur nationalité, à leurs usages, les écrivains arméniens n'hésitent pas à accuser leurs nationaux et à rendre justice aux autres, quand ceux-ci, dans leur opinion, la méritent; ils ne taisent pas les défaites ni les malheurs de leurs compatriotes, et, en même temps, ils n'amoindrissent pas la gloire d'autrui, pourvu toutefois que les sources auxquelles ils ont puisé n'aient pas été altérées avant eux. En général, il faut remarquer qu'ils ont procédé à la composition de leurs annales avec une certaine circonspection religieuse; ils ne se permettaient pas d'expliquer un fait transmis à eux-mêmes d'une façon laconique, et, à la fin de leur travail, ils adressaient à leurs lecteurs l'humble prière de ne point altérer leur œuvre, de n'y rien changer; quant aux copistes qui, volontairement

ou par manque d'attention, y introduiraient leurs propres interprétations et des interpolations, ils les chargeaient de malédictions. Nous donnerons ici une notice sommaire de tous les historiens arméniens chez lesquels se rencontrent des allusions quelconques relatives à des événements et à des personnages de l'histoire des Sassanides.

1. Le premier, par ordre de date, des historiens arméniens, est Agathange, lequel a écrit, au commencement du IVe siècle, une *Histoire de Trdat et de la conversion de l'Arménie à la foi chrétienne.* Son ouvrage embrasse la période écoulée de 226 à 330 après Jésus-Christ. Le texte arménien d'Agathange a été publié à Constantinople dans les années 1709 et 1824; à Venise, en 1835 et 1862. Le texte grec, accompagné d'une traduction latine, a été imprimé par les Bollandistes dans les *Acta sanctorum,* septembre 30, t. VIII. Une traduction italienne par Tommaseo a été publiée à Venise, en 1843, in-8°.

2. Faustus de Byzance, dans son *Histoire d'Arménie,* décrit les temps écoulés entre 315 et 390 de Jésus-Christ. Il est probable qu'il exista anciennement une traduction grecque de cette histoire, ainsi que l'apprend Procope. Cette histoire a été publiée à Venise, en 1832.

3. Zénob, supérieur du monastère de Glak, auteur du IVe siècle également, a écrit une *Histoire de la propagation du christianisme en Arménie sous saint Grégoire.* Le texte en a été imprimé à Constantinople, en 1719; à Calcutta, en 1814; à Venise, en 1832[1].

4. Moyse de Khoren (Ve siècle) a écrit une Histoire d'Arménie depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'an 441 de l'ère chrétienne. Imprimée à Amsterdam en 1695, à Venise en 1752, 1827, 1842... cette histoire a été traduite en plusieurs langues européennes. Une traduction latine par les frères Whiston a paru à Londres, en 1736; une en russe par Hohannéssiants, à Pétersbourg, en 1804; une autre en

[1] J'en ai donné une traduction dans le *Journal asiatique,* cahier de novembre-décembre 1863. (*Note du traducteur.*)

italien par Tommaseo, à Venise, en 1841[1]. Dans la même année, il en a été publié une en français par Le Vaillant de Florival, à Paris. La meilleure de toutes, celle en russe, due à la plume de M. Emīn, a été publiée à Moscou, en 1858. Voir aussi un article de M. Langlois, *Études sur les sources de l'Histoire d'Arménie de Moïse de Khoren*. Bulletin de l'Académie impériale des sciences, t. III, p. 531-583.

5. Korioun (ve siècle), auteur d'une *Biographie de saint Mesrop, l'inventeur de l'alphabet arménien*, imprimée à Venise, en 1833. L'œuvre de Korioun a été traduite en allemand par le docteur Welte, et imprimée à Tübingen, en 1841.

6. Élisée (ve siècle), *Histoire de la guerre religieuse des Arméniens contre les Perses*, lorsque ces derniers voulurent les convertir au culte du feu. Élisée était contemporain des événements qu'il raconte. Son livre a été publié plus de quinze fois. La plus ancienne édition est celle de Constantinople, en 1764. L'Histoire d'Élisée a été traduite en plusieurs langues européennes : en italien, par M. Cappelletti, Venise, 1841; en français, par Cabaradji, Paris, 1844; en russe, par M. Schanschéïeff, Tiflis, 1853; en anglais, par M. Neumann, Londres, 1830; en arménien vulgaire, Moscou, 1863.

7. Lazare de Pharp (ve siècle), auteur d'une *Histoire d'Arménie de 388-485 de Jésus-Christ*. Le but que s'est proposé Lazare a été de composer une description à fond des guerres des Arméniens contre les Perses, depuis le règne d'Yzdi-

[1] La traduction italienne de Moyse de Khoren n'appartient point à Tommaseo, comme l'avance M. Patkanian, sur la foi d'un de ses devanciers, pas plus que la traduction d'Agathange : elles sont l'une et l'autre de la main même des Mkhitharistes. Tommaseo était complétement étranger à la langue arménienne, mais, en revanche, il possédait une connaissance profonde de sa langue maternelle et l'écrivait avec une élégance et une pureté rares. C'est à ce titre que les Mkhitharistes s'adressèrent à lui, pour corriger ce qu'il pouvait y avoir à désirer dans leur traduction au point de vue de la grammaire italienne, de la propriété des termes et du choix des expressions. (*Note du traducteur.*)

gerd II jusqu'à l'avénement de Palasch. Publiée à Venise, en 1793 et en 1807. Des extraits considérables ont été insérés par Saint-Martin dans la nouvelle édition de l'*Histoire du Bas-Empire*, de Lebeau, t. VI.

8. Jean de Mamikon (VII[e] siècle). *Histoire du district de Tarôn*, faisant suite à celle de Zénob. Publiée à Saint-Pétersbourg, en 1719; à Venise, en 1832.

9. Sépêos (VII[e] siècle). *Histoire des campagnes d'Héraclius en Perse*. On trouve dans ce livre, en particulier, beaucoup de détails relatifs à l'histoire de Perse, depuis Ormizd IV jusqu'à la conquête de la Perse par les Arabes. Publiée d'après un manuscrit unique à Constantinople, en 1853. La traduction russe de cet ouvrage a été publiée par les soins de l'Académie impériale des sciences, à Saint-Pétersbourg, 1863.

10. Ghévont (VIII[e] siècle). *Histoire des khalifes*, éditée à Paris, en 1857. Dans la même année, il a paru une traduction française de cette histoire, due à Schahnazarian. La traduction russe a été imprimée par les soins de l'Académie des sciences, Saint-Pétersbourg, 1862.

11. Jean Catholicos (X[e] siècle). *Histoire d'Arménie depuis le commencement du monde jusqu'à l'an 925 de J. C.* Imprimée à Jérusalem, en 1843; à Moscou, en 1853. Une traduction française de cette histoire par Saint-Martin (œuvre posthume), a été publiée à Paris, en 1841.

12. Thomas Ardzrouni (X[e] siècle). *Histoire d'Arménie*, en cinq livres, publiée à Constantinople, en 1852. Voir un article de M. Brosset intitulé, *Notice sur l'historien arménien Thoma Ardzrouni*, dans le *Bulletin de l'Académie des sciences*, t. V, p. 538-554, et t. VI, p. 69-102.

13. Étienne Açoghik (X[e] siècle). *Histoire d'Arménie depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'an 1004*. Le texte arménien a été imprimé à Paris. Il se prépare à Moscou une publication d'une traduction russe de cette histoire [1].

[1] Cette traduction, due à la plume de M. Emin, a été publiée par son auteur, en 1864. (*Note du traducteur.*)

14. Moyse de Kaghankatouts (xe siècle). *Histoire des Aghouans.* Le texte arménien de cet ouvrage a été publié à Paris, en 1860; à Moscou, dans la même année. La traduction russe a été publiée par les soins de l'Académie des sciences. Saint-Pétersbourg, 1861. Voir aussi l'article de M. Boré intitulé : *Histoire de M. Galkantouni, extraite et traduite du manuscrit arménien,* dans les *Nouvelles annales des voyages,* 1848. Paris, t. II, p. 5-59.

15. Samuel d'Ani (xiie siècle). *Chronologie historique générale jusqu'à l'année 1179.* Il a été publié une traduction latine de cette Chronologie par Zohrab, à Milan, en 1818. Le texte est encore inédit.

16. Michel le Syrien (xiie siècle). *Histoire universelle du patriarche syrien Michel, depuis le commencement du monde jusqu'à son époque.* Le texte syriaque de cette histoire est perdu. Il n'en existe qu'une traduction arménienne faite par un contemporain. Cette histoire renferme une multitude de données curieuses touchant l'histoire de Perse. Le texte arménien est encore inédit. Des fragments assez considérables de cette chronique (de 573 à 717) ont été traduits par M. Dulaurier et insérés dans le *Journal asiatique,* t. XII et XIII, 1848.

17. Mkhithar d'Aïrivank (xiiie siècle). *Chronologie historique depuis la création du monde jusqu'à l'année 1285,* publiée à Moscou, en 1860. Il en existe un manuscrit au Musée asiatique, qui est de beaucoup préférable au texte édité. La section orientale de la Société impériale d'archéologie a confié à l'un de ses membres le soin de faire une nouvelle édition de cet historien, avec une traduction en langue russe, d'après le manuscrit du Musée asiatique.

18. Vardan de Bartzrbert (xiiie siècle). *Histoire universelle depuis le commencement du monde jusqu'à l'an 1267.* Le texte arménien a été publié à Moscou. Dans la même année, il a été publié, dans la même ville, une traduction russe de l'histoire de Vardan, avec un grand nombre de notes et d'éclaircissements par M. Emïn.

19. Kirakos de Gantzak (XIII[e] siècle), auteur d'une *Histoire d'Arménie de 300 à 1254*. Le récit de l'invasion et des premières conquêtes des Mongols en Asie forme la partie principale de cette histoire. Publiée à Moscou, en 1858[1].

20. *Biographies de saint Schmavon, évêque perse, et de saint Nersès le Grand, patriarche d'Arménie au IV[e] siècle*, imprimées à Venise, 1853-1854.

21. Étienne de Siounik (XIII[e] siècle). *Histoire de la province de Siounik dans la Grande Arménie*, imprimée à Paris, en 1859; à Moscou, en 1861. M. l'académicien Brosset prépare l'impression d'une traduction française de cette histoire[2].

Après cette courte esquisse des historiens des travaux desquels nous nous sommes servi pour composer notre mémoire, nous voulons diriger l'attention des lecteurs sur certains détails fournis par eux, qui ne se rencontrent pas dans les sources connues jusqu'à ce jour, ou n'y sont point exposés avec un tel degré de précision. A ces points de l'histoire des Sassanides appartient, en premier lieu, le récit des guerres et des rapports que les Perses entretinrent avec l'Arménie pendant toute la durée de la dynastie des Sassanides, presque sans interruption. L'étendue et le caractère de cet article ne nous ont pas permis de réunir tout ce qui touche à la participation des Perses dans les affaires d'Arménie. Plusieurs historiens (Faustus, Élisée, Lazare de Pharp, Jean de Mamikon, Sépêos) se sont exercés sur ce sujet exclusivement, et ont décrit dans les moindres détails toutes les phases de certaines guerres. Ainsi Élisée et Lazare de Pharp, dans leurs ouvrages, n'ont raconté qu'une seule et même guerre de religion, qui se prolongea depuis la onzième année

[1] Les P. Mkhitharistes de Venise ont publié, l'année dernière, à leur imprimerie, d'après plusieurs manuscrits, dont un postérieur seulement de quelques années à la mort de l'auteur, une édition de Kirakos qui est de beaucoup supérieure à celle de Moscou. (*Note du traducteur.*)

[2] La première livraison de cette traduction a paru en 1864, à Saint-Pétersbourg, en un volume in-4°; la seconde doit, je crois, paraître prochainement. (*Note du traducteur.*)

du règne d'Yzdigerd II jusqu'à l'avénement au trône de Palasch, c'est-à-dire pendant une durée de trente-six ans. Des extraits considérables de ces écrivains ont été insérés par Saint-Martin dans la dernière édition de l'*Histoire du Bas-Empire* de Lebeau, t. I-VIII.

Secondement, l'histoire des derniers Sassanides, depuis Ormizd IV, et, en particulier, l'histoire de Khosrov II, abonde en détails de ce genre qui ne se rencontrent dans aucun des écrivains de l'Orient ni de l'Occident.

Troisièmement, les historiens arméniens fournissent une quantité de données à l'aide desquelles on peut modifier notablement tant la chronologie que la généalogie des Sassanides. On s'en convaincra facilement en jetant un coup d'œil sur les tableaux A et B ajoutés à la fin de ce travail.

Quatrièmement, d'une étude et d'un examen attentifs des monuments laissés par les historiens arméniens, on peut retirer quelques détails inconnus touchant la religion, les mœurs, les institutions et les usages des Perses, à l'époque des Sassanides.

Citons quelques exemples isolés à l'appui de ce que nous avançons :

1. Nul, excepté le commandant en chef (Sparapet.—Voir plus bas), n'avait le droit d'entrer dans un camp d'Ariens au son des trompettes [1].

2. Quand la cavalerie arménienne (le contingent), sous le commandement des nakharars, faisait son entrée dans Ctésiphon, le roi de Perse, suivant une ancienne coutume, envoyait un des seigneurs de marque s'informer du bon état de l'Arménie. Ceci se répétait jusqu'à trois fois. Le jour suivant, le roi en personne passait en revue les troupes nouvellement arrivées [2].

3. Quand on délibérait sur des affaires graves de l'État, quand on jugeait quelqu'un des seigneurs, soit perses, soit arméniens, la délibération avait lieu en public, sur la place

[1] Lazare de Pharp, p. 207.
[2] Élisée, p. 33.

ou à la Porte, en présence du roi, des mages, des seigneurs et des corps de troupes attachés à la Porte. Le peuple se tenait en dehors de l'enceinte [1]. Les gouverneurs agissaient de même dans les pays soumis.

4. De même que les seigneurs perses, les princes arméniens avaient à la Porte de Perse leur place et leur coussin distincts [2].

5. Le sceau de Perse consistait en un anneau portant gravée l'effigie d'un sanglier « varaz [3]. »

6. Lorsqu'un nouveau roi de Perse montait sur le trône, on fondait toute la monnaie existant dans le trésor royal et on la refrappait à son effigie. Dans les archives, on recopiait tous les papiers dans son nom, avec un léger changement qui ne détruisait pas ce qui existait auparavant [4].

7. Outre les somptueux pyrées construits dans les villes, il existait encore des pyrées ambulants pour lesquels on disposait une tente spéciale, et le roi n'entrait jamais en campagne autrement qu'accompagné de mages et de pyrées [5].

8. Lorsqu'ils concluaient des traités ou délivraient des promesses, les rois de Perse adressaient, en même temps qu'une lettre scellée, un sachet de sel, en signe de l'immutabilité du serment [6]. Procope parle aussi de cette coutume (l. I, c. IV).

Beaucoup d'indications de ce genre se rencontrent chez les écrivains arméniens.

Nous ne pensons pas qu'il soit superflu de citer ici les noms de quelques charges et titres de la Porte de Perse conservés par les auteurs arméniens. Le plus grand nombre de ces dénominations se présente sous forme de traduction arménienne, et c'est par là seulement qu'il devient possible

[1] Élisée, p. 102, 107; Lazare de Pharp, p. 80, 140.

[2] Moyse de Khoren, l. III, c. LI, LXV; Moyse de Kaghankatouts, l. II, c. I; Agathange, p. 593, édit. de Venise, 1835.

[3] Moyse de Kaghank. l. II, c. I; Faustus de Byz. c. LIII.

[4] Moyse de Khor. l. III, c. LI, p. 207 de la trad. de M. Emïn.

[5] Sépéos, p. 50.

[6] Faustus de Byz. c. LIII; Sépéos, l. III, c. III.

de connaître les fonctions attachées à ces titres et à ces charges.

1. *Marzpan* (de *marz*, frontière, limite, et *pan*, gardien) correspondait à la dénomination de *markgrave*, sous Charlemagne, et de *woywode*, sous les tsars. Lorsque l'Arménie tomba sous la domination de la Perse, des marzpans furent envoyés de ce pays pour la gouverner. Il existait aussi un marzpan de l'Iran. Ce titre était connu non-seulement des écrivains arméniens, mais encore des auteurs grecs et orientaux, مرزبان.

2. *Sparapet* ou *Spahapet* (de *spah*, armée, et *pet*, perse, بد, commandant), commandant en chef de l'armée, سپهبد.

3. *Vzourk-Hrumanatar*[1] (dans la langue actuelle de la Perse seroit : بزرك فرماندار, *Bouzourk Fermandar*, grand gardien des ordres du roi de Perse) correspond à la dénomination de *grand vizir*. Tel était Mihr-Nerseh sous Bahram V et Yzdigerd II.

4. *Hazarapet dran Ariats* (mot à mot : *Chiliarque de la Porte de l'Iran*). Les écrivains grecs et latins traduisent ce mot par Χιλιαρχός, *Chiliarchus*[2]. Cependant il ne suit pas de là qu'il faille conclure que cette charge avait un caractère militaire. Au contraire, nous avons l'indication certaine[3] que c'était la plus haute charge civile à la Porte de Perse. Hesychius (lib. VI, 33) dit qu'à la Porte de Perse il existait une charge nommée *ἀζαραπατεῖς*. Le nom de cette fonction se trouve aussi chez Ctésias, sous la forme *ἀζαβαρίτης*. Selon nous, cette dénomination correspondait à celle de *ministre de la Porte*.

5. *Zendkapet*[4] (commandant des *zends* (?), appelés par les Arméniens *zendik*). Saint-Martin pense que le *zendkapet*

[1] Il faut prononcer *hramanatar*. Cf. Élisée, p. 20, édit. de Venise.

[2] Cornelius Nepos, in Conon, c. III : «Chiliarchum, qui secundum imperii gradum tenebat.»

[3] Elisée, p. 22, 68, 100; Laz. de Pharp, p. 42, 65, 109, 185, 206.

[4] Faustus de Byz. c. XLIII.

était le directeur en chef des éléphants de guerre. Leb. III, 285.

6. *Sagastan andertzapet*[1] (chef de la garde-robe (arsenal?) dans le Sagastan (Sedjestan). *Andertzapet* signifie en arménien *chef des vêtements.*

7. *Takarhapet*[2], le grand échanson, de *takarh*, tonneau.

8. *Mogats andertzapet*[3], chef de la garde-robe des mages.

9. *Hambarakapet* ou *Hambarapet*[4], chef des magasins; charge correspondant, en allemand, à celle de *Proviant-Meister.*

10. *Sénékapan* ou *Sénékapet*[5] (mot à mot : *chef des chambres* (royales), titre correspondant à celui de *camérier* ou de *chambellan.*

11. *Dprapet Ariats*[6] (chef des scribes), chef de la chancellerie royale de l'Iran.

12. *Hamarakar*[7] (caissier chef), fonction répondant à celle de comptable ou de caissier chef.

13. *Tenpet* (*ten* دين, foi, et *pet*, chef), chef de la religion, de la doctrine.

14. *Mogpet* (de *mog*, mage, et *pet*), en perse موبد, chef des mages.

15. *Movpetan movpet*[8], موبدان موبد, le grand mage, l'archimage.

16. *Maypet*[9] (de *mey* مى, vin, et *pet*), chef des vins.

17. *Schahpan*[10], charge de commandant en chef des chasses au faucon (?).

18. Խորհրդեան դպիր, *khorhrdean dpir*[11], secrétaire du conseil.

[1] Faust. de Byz. c. XLV; Laz. de Pharp, p. 151, 167.
[2] Faust. de Byz. c. XLVI.
[3] Le même, c. XLVII.
[4] Faust. de Byz. c. XLVIII; Laz. de Pharp, p. 151, 154, 167.
[5] Laz. de Pharp, p. 109; Élisée, p. 106.
[6] Les mêmes, *ibid.*
[7] Sépéos, l. III, c. VI.
[8] Laz. de Pharp, p. 151.
[9] Le même, p. 167.
[10] Le même, p. 186.
[11] Le même, p. 279, 282.

19. *Phouschtipank*[1], corps de troupes attaché à la Porte, پشتبیان, gardes du corps, de پشتی.

20. *Phouschtipanats Salar*, commandant du corps des Pouschtipans, پشتبیانان سالار.

21. *Hamharzank*[2], sorte de garde de la Porte. C'est un mot perse; il nous a été complètement impossible de nous en expliquer l'étymologie.

22. Les rois de Perse, dans leur correspondance avec les Arméniens, prenaient les titres de : *Masdiezants khadj iev bardsakits aregakan, arkaïts arka*, ou de : *dutsazandts khadj, etc.* c'est-à-dire « le plus glorieux (ou le plus brave) des adorateurs d'Ormuzd, élevé aussi haut que le soleil, roi des rois, » ou « le plus glorieux des héros (plus probablement : *ex deorum genere oriundus*), roi des rois de l'Iran et de l'Aniran. » Au lieu des termes *Arik* et *Anarik*, on trouve aussi la forme *Eran* et *Taneran*[3].

23. *Arzbéd* (de عارض, armée), général. C'est le titre donné à Goschthazd, eunuque et précepteur du roi Schapouh II.

24. *Krhogpet*, dit l'auteur anonyme de la Biographie de saint Schmavon, était le nom donné au chef des ouvriers (արուեստավարպետ).

25. *Akhorapet* (de آخر), commandant en chef des écuries du roi.

Voilà tout ce que, dans une première fois, il nous a été possible de recueillir en étudiant les historiens arméniens.

Notre travail se compose de deux parties, d'une courte introduction et d'une concordance des faits qui rentrent dans notre sujet. Nous avons groupé toutes les données historiques par règne. A la fin de chaque règne, nous avons ajouté une conclusion chronologique et généalogique d'après les données extraites des sources arméniennes.

[1] Faust. de Byz. c. LIII.

[2] Sépêos, *Hist. d'Héracl.* trad. russe, note 93.

[3] Moyse de Khor. l. III, c. XXVI, XLII, LI; Élisée, p. 20. Le mot *Masdiezn*, « adorateur d'Ormuzd, » revient fréquemment dans Élisée, p. 63, et dans Faustus de Byz. p. 177-179.

Il n'est pas possible d'appeler notre mémoire un travail scientifique dans l'acception pleine du mot, nous en convenons; mais nous ne pouvons pas ne pas ajouter qu'avec les matériaux existants il eût été difficile de suivre une autre méthode plus scientifique pour fouiller l'histoire de Perse, à l'époque des Sassanides.

Nous avons mis à profit, pour composer notre mémoire, tous les ouvrages connus sur des parties de l'histoire des Sassanides. Citons les principaux :

1. D'Herbelot, *Biblioth. orientale;* Maëstricht, MDCCLXXVI.

2. Silvestre de Sacy, *Mémoires sur diverses antiquités de la Perse et sur les médailles des rois de la dynastie des Sassanides, suivis de l'histoire de cette dynastie, traduite du persan de Mirkhond.* Paris, MDCCXCIII.

3. C. F. Richter, *Historisch-Kritischer Versuch über die Arsaciden- und Sassaniden-Dynastie, nach den Berichten der Perser, Griechen und Römer bearbeitet.* Leipzig, 1804.

4. Malcolm, *History of Persia, in two volumes.* London, MDCCCXXVI.

5. Lebeau, *Histoire du Bas-Empire, nouvelle édition, revue entièrement, corrigée et augmentée d'après les historiens orientaux,* par M. de Saint-Martin. Paris, MDCCCXXIX, t. I-XI.

6. E. de Muralt, *Essai de chronographie byzantine.* Saint-Pétersbourg, 1855.

7. Saint-Martin, *Fragments d'une histoire des Arsacides,* œuvre posthume. Paris, MDCCCL, 2 vol.

8. Mordtmann, *Erklärung der Münzen mit Pehlvi-Legenden,* dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft,* VIII, p. 1-194; XII.

9. Ed. Dulaurier, *Recherches sur la chronologie arménienne technique et historique.* Paris, MDCCCLIX.

10. Max-Dunker, *Geschichte des Alterthums,* vol. II. Berlin, 1855. *Die arischen Völker und das persische Reich.*

11. Extraits de lettres de M. Bartholomæi à M. Dorn, datées de Tiflis, 5, 9, 12, 16 et 26 mai 1858, contenant des observations sur la numismatique des Sassanides, avec

des remarques de M. Dorn. — Extraits d'une lettre à M. Dorn, datée de Lenkoran, 12 mai, contenant des observations numismatiques concernant les règnes de Kavad et de Khosrou Ier.

12. Dorn, *Ueber einige bisher unbekannte Münzen des dritten Sassaniden-Königs Hormisdas I.*

Dorn, *Des monnaies pehlvi du Musée asiatique de l'Académie des sciences.*

Dorn, *Noch einige Worte über ein auf Pehlvi-Münzen vorkommendes Münz-Zeichen oder Monogramm* ﻻ 11 et 12 dans le *Bulletin de la classe historico-philologique de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, t. XI-XV.

INTRODUCTION.

Vers l'époque de la naissance du Christ, la famille des Arsacides qui régnait en Perse se divisait en quatre branches, de la manière suivante. Arschavir (Phraate IV)[1] avait laissé trois fils : Artaschès, Karên, Sourên, et une fille du nom de Koschm, mariée à Aspahapet, général en chef des armées de l'Iran. Artaschès (Artaban III)[2] monta sur le trône, mais ses frères et sa sœur ne le reconnurent point et se révoltèrent. L'arrivée en Perse d'Abgare d'Édesse apaisa, pour un temps, la discorde dans la maison royale. Il fut décidé en conseil général qu'Artaschès régnerait à titre héréditaire; que ses frères et la postérité de sa sœur prendraient le nom de *Pahlav*[3], qu'ils occuperaient le premier rang entre

[1] Moyse de Khor. l. II, c. xxviii; Richter, *Hist. Krit. Versuch*, p. 78; Saint-Martin, *Fragm. d'une Hist. des Arsac.* t. II, p. 370.

[2] Richter, *Hist. Krit. Versuch*, p. 106.

[3] Nom générique des Arsacides de Perse. Les Arsacides d'Arménie, pour se distinguer, s'appelaient *Arschakouni*, « d'Arsace. » Le

tous les seigneurs perses, et qu'en cas d'extinction de la famille d'Artaschès ils régneraient dans l'ordre suivant : d'abord la famille de Karên-Pahlav, et, si celle-ci venait à s'éteindre, les familles Sourên-Pahlav et Aspahapet-Pahlav. Cet arrangement calma pour quelque temps les partis hostiles; toutefois les divisions intestines ne s'éteignirent qu'à la chute même de la dynastie parthe. Les membres de la branche Karên-Pahlav, comme héritiers les plus proches de la maison régnante, soutenaient quelque peu le gouvernement; mais les deux autres branches, auxquelles il ne restait guère d'espérance d'arriver à la possession du trône, créaient constamment des embarras à la branche aînée et se rangeaient du côté de ses ennemis. Ces rapports hostiles ne contribuèrent pas peu à l'affaiblissement du gouvernement des Parthes dans les derniers temps, et les Romains en profitèrent plus d'une fois pour soumettre leurs ennemis[1].

A cela il faut joindre les rapports hostiles entre les dominants et les dominés, c'est-à-dire entre les Parthes-Arsacides maîtres et les indigènes assujettis, et, en particulier, les Perses, qui ne supportaient pas facilement l'insignifiance du rôle qu'on leur laissait et n'oubliaient pas qu'ils avaient été autrefois le

nom *Pahlav* est beaucoup plus vieux et appartenait à cette famille même avant la conquête des Arsacides. Il vient de la province de Pahlav ou Bahl (Balkh), possession de famille des Arsacides. Telle est l'opinion des historiens arméniens.

[1] Saint-Martin, *Fragm. d'une hist. des Arsac.* t. II, p. 180 et suiv.

peuple dominant dans leur pays natal. Quant aux Arsacides, ils faisaient tout, d'un côté, pour asseoir leur prépondérance universelle, de l'autre, pour affaiblir les éléments contraires, et, de cette façon, mettre à couvert une domination appuyée non sur la sympathie de la masse entière de la population, mais sur la force des troupes parthes. Dans ce but, ils élevèrent peu à peu leurs princes sur les trônes des peuples voisins, et réduisirent par là ces chefs, vis-à-vis d'eux, à la condition de vassaux. A l'intérieur de l'empire, ils conférent tous les emplois, toutes les charges à des hommes attachés à eux par une proche parenté et des intérêts communs. De cette façon, les vrais Perses furent exclus de toute participation aux affaires de l'État. Mais la cause principale d'antagonisme entre les Parthes et les Perses était que les premiers refusaient d'embrasser la religion de Zoroastre, et qu'ils suivaient une autre religion, mélange de pratiques scythes et de culte grec. Nous n'avons point d'idée nette de la religion des Arsacides; mais nous savons d'une façon certaine que des statues de divinités grecques jouissaient chez les Parthes d'un respect religieux. Les Arsacides eux-mêmes s'éloignaient de la nationalité perse, et faisaient tout ce qui était possible pour l'affaiblir. Sous les Séleucides, la religion nationale de l'Iran subit l'influence fréquente de l'hellénisme, le choc répété des idées sémitiques des contrées où était situé le centre de la puissance des Séleucides. Les Parthes, eux aussi, se prêtèrent à

cette éducation gréco-araméenne. Au lieu de s'efforcer de se fondre avec les Perses, ils se qualifiaient d'*amis des Grecs*[1], et sur leurs monnaies on ne rencontre que des légendes grecques. Avec la religion, les mages, classe nombreuse et puissante qui joua constamment un rôle important dans la vie politique et privée des Perses, perdirent leur influence. Bannie des hautes sphères, la religion de Zoroastre perdit peu à peu sa pureté et devint le domaine de la masse nombreuse, mais moins éclairée, du peuple. Les mages continuèrent d'exercer une haute influence sur le peuple, semèrent la haine contre le gouvernement et entretinrent dans la nation l'espoir de l'affranchissement du joug étranger. Cet antagonisme de deux nationalités hostiles explique ce fait, que le premier acte des Sassanides, à leur avénement au trône, fut, d'un côté, de détruire tout ce qui pouvait seulement rappeler le souvenir de la domination des Arsacides, leurs institutions, leurs lois, leur religion, et, d'un autre, de ressusciter la nationalité et la religion perses. Suivant le témoignage d'Ammien Marcellin (XVII, 5), sous le premier Sassanide, il fut réuni plusieurs milliers de mages pour se concerter sur l'œuvre du rétablissement de la religion de Zoroastre, et il fut élu un grand mage (movpetan-movpet). C'est probablement dans cette assemblée que furent recueillis en un corps tous les restes des livres sacrés, tels seulement qu'ils s'étaient conservés jusque-là.

[1] S. de Sacy, *Mém. sur div. antiq. de la Perse*, p. 45.

Comme la langue de ces livres n'était déjà plus comprise par le peuple et par le plus grand nombre des mages eux-mêmes, force fut de les traduire dans la langue de l'Iran occidental que parlait alors le peuple, le pehlvi. A partir de cette époque, le peuple et le gouvernement commencèrent à observer rigoureusement la foi paternelle rendue, et les mages reprirent dans l'État leur influence perdue. Sur toutes les monnaies des Sassanides se montrent des autels du feu (pyrées, atrouschans). La tolérance diminue par suite de la puissante influence des mages, ce qui ressort visiblement des persécutions auxquelles furent soumis les chrétiens dans les possessions perses jusqu'au commencement du VII[e] siècle. Quand Kavat se mit à partager les opinions du chef de secte Mazdak, il perdit le trône; et Mani, ayant tenté de fondre la doctrine du Christ avec la religion de Zoroastre, termina sa vie dans un cruel supplice.

A tout cela il faut ajouter que les Parthes, en se séparant des Perses, tant par la langue que par les usages, les considéraient comme un peuple soumis par les armes. Les historiens orientaux, venus plus tard, peignent mieux que quoi que ce soit l'antipathie du peuple pour ses maîtres, en ne comprenant pas au nombre des souverains légitimes les Arsacides qui ont régné en Perse avec un grand éclat pendant une période de cinq cents ans environ. Ils les désignent par le nom de *Moulouk-al-téwaïf* (ملوك الطوايف), rois des tribus, et marquent

par là leur place dans l'opinion du peuple. Ils s'étendent en de longs détails sur les rois des anciennes dynasties, de même que sur les Sassanides; mais, quand ils arrivent aux Arsacides, ils deviennent excessivement avares de paroles; c'est à peine s'ils les appellent par leur nom, et encore n'est-ce que sous la dénomination altérée de *Aschkans;* ils ne parlent que d'un très-petit nombre de rois de cette dynastie, et peu s'en faut qu'ils ne réduisent de moitié la durée de leur empire [1]. Les connaissances que nous possédons sur l'histoire intérieure de la Perse, à l'époque des Arsacides, sont tellement pauvres que nous ne savons pas si les Perses firent des tentatives sérieuses pour s'affranchir d'un joug détesté. Sous les premiers Arsacides, puissants par leur force guerrière et leurs talents administratifs, il y avait peu d'espoir que des tentatives de ce genre pussent être suivies de succès, et vraisemblablement ils n'en avaient pas, parce que la maison d'Arsace réussit bientôt à étendre ses conquêtes au delà des bornes de l'ancien empire perse, et plaça des princes de race arsacide sur le trône dans plusieurs contrées limitrophes de Perse. Ainsi nous savons que, cent cinquante ans avant J. C., la branche cadette des Arsacides monta sur le trône d'Arménie

[1] Mühlau, *Zur Geschichte der Arsaciden.* Von Gutschmid, *Ueber Quellen und Glaubwürdigkeit von Mirkhond's Geschichte der Aschkanischen Könige; Zeitschrift der deutsch. morgenländ. Gesellschaft,* t. XV, p. 664–689.

dans la personne de Valarsace[1]. Le roi d'Arménie était le premier après le *roi des rois*, c'est-à-dire après l'Arsacide de Perse, et avait le titre de *second* dans la monarchie perse. Une *troisième* branche des Arsacides régnait dans le pays des Kouschans et des Thétals (ancienne Bactriane et Caboul)[2], une *quatrième* en Aghouanie[3], une *cinquième* en Géorgie[4], une *sixième* sur les Massagètes et les Lphins[5] (Lepones de Tacite), au nord du Caucase. De cette façon, presque toute l'Asie antérieure se trouvait, dans la personne de ses représentants, être liée de parenté avec le roi de Perse et dépendre de lui dans une proportion plus ou moins grande. Malgré les chocs en sens contraire entre ces rois issus de même sang, dans toutes les affaires qui touchaient à leurs intérêts communs, ils agissaient avec un accord unanime. Indépendamment de ces relations de famille, la position de leur pays était telle qu'une agression contre l'un d'eux était un danger menaçant pour les autres. Voilà pourquoi, dans la guerre des Romains contre les Parthes, les Arméniens, les Aghouans, les Géorgiens et autres peuples du Caucase prirent part tour à tour. Outre

[1] Moyse de Khor. l. II, c. III. Sépêos, *Hist. de l'emp. Héracl.* trad. russe, 1re partie, p. 10 et notes 26 et 29, p. 175-176.

[2] Sépêos, p. 11.

[3] Moyse de Kaghank. *Hist. des Aghouans*, l. I, c. XV, et Addit. à la même histoire.

[4] *Dictionnaire encyclopédique*, 1862, art. *Arsacides de Géorgie.*

[5] Bollandist. *Acta SS.* septemb. 30, t. VIII, p. 320; Agathange, p. 25-37; Faust. de Byz. p. 15-20.

cela, toutes les charges importantes et les emplois de l'État étaient donnés à des branches collatérales de la famille régnante, et cela se pratiqua avec une continuité telle qu'en peu de temps il ne resta plus de place dans la vie politique pour les indigènes, ou, plus exactement, pour les Perses, et la masse de la population fut réduite à la condition de peuple soumis par les armes et privé de droits politiques.

En présence d'un tel état de choses, il était difficile aux Perses de compter sur le succès d'une insurrection. Mais bientôt les circonstances changèrent. Les dissensions existant dans la famille régnante, la division des Arsacides de Perse en quatre branches hostiles les unes aux autres, dont nous avons parlé au commencement de notre Mémoire, les intrigues sanglantes de cour, racontées avec tant de détails par les écrivains latins, les guerres avec les Romains; toutes ces circonstances affaiblirent considérablement la puissance des Arsacides et leur influence sur le peuple. Sur ces entrefaites, les Arsacides eux-mêmes, dont plusieurs furent élevés, dans les derniers temps, à Rome, perdirent, par le déréglement de leurs mœurs et leur mollesse, le reste de considération dont leurs ancêtres jouissaient dans le peuple. Les choses en étaient là, quand, au commencement du IIIe siècle après J. C., l'un des seigneurs perses leva l'étendard de la révolte, et réussit à renverser la dynastie régnante.

L'étendue de notre Mémoire, pas plus que le but

que nous nous sommes proposé, ne nous permettent de nous étendre ici sur l'importance de l'histoire des Sassanides et la place qu'elle occupe dans l'histoire générale.

Si les Sassanides réussirent à renverser les Arsacides, ils en furent redevables à leurs tendances nationales vivement accentuées, et à la réaction contre la direction étrangère pour la Perse suivie sous les Arsacides. Dans l'apparition de la dynastie des Sassanides, on doit voir, d'un côté, le rétablissement de la religion et des institutions de l'ancienne Perse [1], et, de l'autre, l'affermissement de l'antique importance des Perses en Orient. De cette sorte, de la place même qu'occupaient les Sassanides dans l'opinion du peuple découlait la direction qu'ils étaient tenus de suivre dans la politique tant intérieure qu'extérieure; c'est-à-dire, à l'intérieur de l'empire, s'efforcer de maintenir la religion et les anciennes institutions de l'Iran dans toute leur pureté; à l'extérieur, s'appliquer à subjuguer celles des provinces qui autrefois faisaient partie intégrante de la monarchie perse, c'est-à-dire, à reconquérir le Caucase, l'Arménie, la Syrie, la Mésopotamie, et à occuper constamment les Romains par des guerres en Asie Mineure, au centre de leurs propres possessions.

Si nous examinons avec attention tout ce qui nous est connu de l'histoire des Sassanides, nous verrons que tous leurs efforts tendirent à la solution

[1] S. de Sacy, *Mém. sur div. antiq. de la Perse*, p. 45.

de trois points : la question intérieure, la question arsacide, et la question extérieure. Nous appelons question *intérieure* tout ce qui se rapportait à la résurrection de la nationalité, de la religion et des anciennes institutions de la Perse. Immédiatement après s'être affranchi du joug des Parthes, Artaschir[1] détruisit en Perse tout vestige du culte des Arsacides, rétablit partout, dans toute la pureté possible pour l'époque, la doctrine de Zoroastre, éleva des pyrées en nombre de lieux et rendit aux mages leur ancienne position. Avec l'aide des savants mages *Arda-Viraf* et *Aderbad-Maraspand*[2], il réunit quelques milliers de mages et leur ordonna de recueillir les anciens livres, d'en combler les lacunes et d'en composer de nouveaux pour remplacer ceux qui manquaient. En même temps, le pehlvi devint la langue en usage à la Porte; sur les monnaies, parurent des représentations de pyrées et des légendes pehlvies à la place des légendes grecques qu'on y voyait sous les Arsacides. Les rois recommencèrent à prendre des noms portés par des personnages illustres du Zend-Avesta : Artaschir (Artahschethr), Khosrov (Huçrava), Kavat, Varahran (Werethragna), et même Ormizd (Ahuramazda).

Le corps des dix mille *Immortels*[3], dont s'entouraient autrefois les Achéménides, fut rétabli. On se

[1] S. de Sacy, *Mém. sur diverses antiquités de la Perse*, p. 42-48.
[2] Max-Dunker, *Geschichte des Alterthums*, t. II, p. 305-310.
[3] Faust. de Byz. p. 19. *Մահապետ զունդ*.

mit à entretenir à la Porte des fils de princes étrangers, de seigneurs et d'autres otages de haute extraction, comme cela se pratiquait sous les Achéménides, dans le but de leur donner une éducation perse basée sur la religion de Zoroastre. L'étendard du forgeron des Kaws (*durufsch-kavani*)[1], qui servait d'étendard politique à la Perse, fut retrouvé. En un mot, tout ce qui, seulement par tradition, se conservait de l'époque des Achéménides, tout cela fut rétabli et renouvelé. Artaschir lui-même prétendait descendre en ligne directe de Sassan[2], fils de Bahman, ou d'Artaxercès Longue-main.

La question arsacide consistait, d'un côté, à gagner à son parti les puissants seigneurs de la dynastie déchue; de l'autre, à affaiblir la force des Arsacides des pays voisins, prétendants légitimes au trône de Perse. Il va de soi que cette question n'occupa que les premiers Sassanides jusqu'à Schapour II inclusivement, c'est-à-dire jusqu'à l'époque où la nouvelle dynastie réussit non-seulement à se consolider sur le trône, mais encore à faire de son intérêt l'intérêt de ses sujets. Sous ce rapport, les Sassanides travaillèrent avec une grande persévérance. Au commencement de notre Mémoire, nous avons parlé des quatre branches entre lesquelles se partageait la dynastie régnante des Arsacides de Perse : 1° la branche régnante *dans la famille d'Artaschès;* 2° la branche *Karên-Pahlav;* 3° la branche *Sourên-*

[1] Malcolm, *History of Persia*, t. I. Dhohac and Afridoon.

[2] Dubeux, *la Perse*, Paris, 1841, p. 271-279.

Pahlav; 4° la branche *Aspahapet-Pahlav.* Des récits de Moyse de Khoren et de son prédécesseur Agathange il appert visiblement que les deux dernières familles, n'ayant aucune perspective d'arriver jamais à la possession du trône de Perse, furent en hostilité permanente avec la famille régnante. A l'époque de la révolte d'Artaschir, elles se rallièrent à lui dans le but, ou de se rendre indépendantes, ou d'agrandir leurs domaines aux dépens de familles privilégiées qui leur étaient odieuses. La famille Karên-Pahlav, ainsi que nous l'avons vu plus haut, fut exterminée complétement, à l'exception d'un jeune garçon, qui devint, dans la suite, en Arménie, la souche de la famille nakhararale *Kamsarakan.* Les familles Sourên et Aspahapet unirent leurs intérêts à ceux de la dynastie d'Artaschir et jouèrent, jusqu'à sa chute, un rôle important dans l'histoire de Perse.

Pendant tout le cours de la durée de la dynastie des Sassanides, nous remarquons que trois familles princières jouent un rôle particulièrement important à la Porte des rois de Perse et occupent constamment les charges les plus élevées de l'État. Ces trois familles sont : la famille *Sourên,* la famille *Aspahapet* et la famille *Mihr* ou *Mihran.*

Suivant les historiens arméniens, grecs et orientaux, ces trois familles descendaient des Arsacides, et, d'après quelques allusions indirectes des auteurs arméniens, les deux dernières étaient deux branches d'une même famille, celle d'Aspahapet.

Le nom de *Sourên* revenant fréquemment dans

les postes importants de l'administration publique de la Perse, les écrivains occidentaux l'ont pris pour le nom d'un titre particulier. Voici comment s'exprime Zosime, l. III, c. xv : *ὁ γὰρ Σουρήνας ἀρχῆς δὲ τοῦτο παρὰ Πέρσαις ὄνομα.* Ammien Marcellin, l. XXIV, c. ii, dit : Surena post regem apud Persas promeritæ dignitatis; dans un autre endroit : advenit Surena potestatis secundæ post regem. Les historiens arméniens, qui connaissaient l'origine véritable de cette famille, emploient le nom de *Sourên* comme dénomination patronymique de la famille, et, dans leurs annales, ce nom est donné à plus de quinze personnages différents. Dans les guerres de Sapor II contre Arsace II, nous trouvons un général perse du nom d'*Alanahozan*, de la famille de Sourên. Chez Faustus de Byzance, se présentent les noms de deux généraux d'armée de la race de Sourên. Sous Vararan V, le grand vizir était *Sourên-Pahlav*. Dans l'Arménie même, le nom de Sourên était employé constamment comme nom propre.

Les *Aspahapets*, dont la charge, sous les Arsacides, tant en Perse qu'en Arménie (Aspet de la famille des Bagratides), consistait à placer la couronne sur la tête du roi nouvellement élu, sont mentionnés, non-seulement par les écrivains arméniens, mais encore par les auteurs grecs et occidentaux. Les possessions de famille des Aspahapets, Espebeds, étaient situées dans les anciennes provinces de Parthie, particulièrement dans le Tabaristan. Il est probable que les descendants de ces

Aspahapets, à la chute de la dynastie des Sassanides, se déclarèrent indépendants dans ces contrées, et régnèrent pendant une durée de cent quarante ans, jusqu'en 792, ainsi qu'il résulte visiblement de monnaies connues dans la numismatique sous le nom de monnaies des Ispéhébeds. (Consulter *Zeitschrift der deutsch. morgenländ. Gesellschaft :* Spiegel, *Nachrichten über Taberistan*, IV, 62-69; Mordtmann, *Münzen von Taberistan*, VIII, 173-180; XII, 54-56.) A l'époque des Sassanides, les Aspahapets contractèrent des alliances avec les rois de Perse. Ainsi la femme de Kavat, de laquelle naquit Khosrov Nouschirvan, était sœur d'un Aspébed (Procope, *De bello persico*, l. I, c. XI). La femme d'Ormizd IV, mère de Khosrov II Parviz, était fille d'un Aspahapet. Les frères Bendouïeh et Bostam étaient fils de ce même Aspahapet et oncles de Khosrov.

La famille *Mihr* ou *Mihran* est mentionnée si fréquemment par les écrivains contemporains et orientaux, qu'il est possible de citer la plupart des personnages de cette famille célèbres dans l'histoire de Perse. Le premier marzpan d'Arménie s'appelait Veh-*Mihr*-Schapouh[1]. Le grand vizir (Vzourk-hramanatar), sous Vararan V et Yzdigerd II, se nommait *Mihr-Nersès* (Mihr-Narsi). Mirkhond et Tabari (Lebeau, IV, 264) affirment également qu'il était

[1] Veh (վեհ, pur, glorieux) s'ajoutait au nom de tout Perse de race illustre et ancienne; en pehlvi, *veh*, plur. *vehan;* en zend, *vengh;* en perse, به.

d'origine arsacide. Le précepteur de Péroz et le premier entre tous les seigneurs à la Porte de Perse, après la mort d'Yzdigerd II, se nommait *Rhaham*, de la famille *Mihran* (Élisée et Moyse de Kaghank.). Sous Péroz, il est fait mention d'*Izat-Vschnasp*, fils d'*Aschtat*, de la maison Mihran (Laz. de Ph. p. 197). Khosrov I avait un général du nom de *Mihran*. *Vahram-Tchoubīn*[1], qui, suivant les écrivains occidentaux, tirait son origine des Arsacides, appartenait, selon les écrivains arméniens, à la famille *Mihran* (Sépêos, 31-34). En outre, dans la guerre de Sapor contre Julien, nous rencontrons un général du nom de *Meren* (Ammien Marcellin, l. XXV, c. I). Sous Péroz, l'Arménie passa successivement sous les ordres de deux gouverneurs du nom de *Mihran* et de *Schapouh-Mihran* (Laz. de Ph. p. 61, 255, 297). De la fin du vᵉ siècle jusqu'au VIIIᵉ, des princes de la famille Mihranian régnèrent en Aghouanie (*Hist. des Agh.* l. II, c. XV).

De cette manière, les Sassanides domptèrent les Arsacides intérieurs, partie en exterminant les familles hostiles, partie en gagnant les autres à leur cause, par l'agrandissement de leurs possessions héréditaires aux dépens des familles détruites, et l'octroi de divers autres avantages.

Avec les Arsacides extérieurs, il fallut suivre une

[1] D'après Théophylacte Simocatta, l. III, c. XVIII, Vahram appartenait à la famille *Mirram*, branche des Arsacides : *Τὸν δὲ Βαράμ τῆς τοῦ Μιρράμου οἰκαρχίας γενόμενον, δήμου δ'Ἀρσακίδου καταλεγῆναι φασίν.*

marche un peu différente. Le plus puissant d'entre eux, à l'avénement des Sassanides, autant par l'étendue de ses possessions que par ses qualités personnelles, était Khosrov I, roi d'Arménie, surnommé *le Grand* (204-239).

A peine eut-il appris la nouvelle du malheur qui venait de frapper son parent, Artavan, qu'il rassembla toutes ses troupes, demanda des secours aux Romains et entreprit une campagne en Perse, pour châtier l'ennemi de sa dynastie. En même temps, il expédiait des courriers dans diverses contrées, au nord du Caucase, en Perse et dans le pays des *Kouschans*[1], partout où l'autorité des Arsacides se maintenait encore, et les invitait à se joindre à lui pour une action commune. Les Arsacides de Perse, comme nous l'avons vu, montrèrent peu de sympathie pour les malheurs de leur famille. Seuls, les princes scythes du nord du Caucase, qui étaient issus de la race des Arsacides, envoyèrent à son aide une armée composée de Géorgiens, d'Aghouans, de Djighbs, de Lphins (Lepones), de Caspiens et d'autres.

Khosrov donna l'ordre d'ouvrir le passage des Alains et de Derbend ou de Djor[2], par lequel pas-

[1] Contrée située au nord-ouest de la Perse, mentionnée fréquemment par les écrivains arméniens. Les historiens chinois l'appellent *Kouei-chouang*. (Cf. Lebeau, *Hist. du Bas-Emp.* t. III, p. 386.)

[2] Le même que le *pylæ albanicæ* des anciens, le Τζοὺρ de Procope, *De bell. goth.* l. IV, c. III; *demir-kapou*, porte de fer, des écrivains orientaux. Les historiens arméniens le nomment *Djor*, *Tschogh* et *Tschol*, et, plus souvent encore, *pahac Djora*, défense de Djor.

sèrent les tribus hunniques pour venir à son secours. En même temps, il apprenait par ses courriers que le souverain du Kouschan, *Vehsajan*, s'unissait à la famille Karên-Pahlav et s'avançait contre l'ennemi commun. En apparence, Khosrov réussit à rétablir contre Artaschir toutes les forces des Arsacides tombés; mais, dans le fait, il en fut tout autrement. Après quelques campagnes heureuses en Perse, où il livra à feu et à sang villes et villages, Khosrov fut contraint de revenir sur ses pas, après avoir chassé Artaschir jusqu'au fond de la Perse. Il n'y avait pas d'union entre ses alliés. Les princes scythes l'abandonnèrent bientôt. Vehsadjan, à la suite de quelques revers, rentra dans ses domaines. Profitant de l'absence des forces arméniennes et de celles des Kouschans, Artaschir se tourna contre la famille Karên-Pahlav et l'extermina complétement, ainsi que nous l'avons vu plus haut. Privé de secours étranger, Khosrov continua la guerre avec ses seules ressources et sut mettre Artaschir dans une position tellement difficile que celui-ci fut contraint de recourir à la trahison. Dans ce but, il s'adressa à ceux des Arsacides qui lui avaient fait leur soumission et qui, à raison de leur parenté avec Khosrov,

Ce nom, comme on le voit, était connu des Grecs. Dans *Prisc. exc. leg.* p. 43, on rencontre le mot *Ἰουροειπαὰχ*. Saint-Martin, dans ses notes à l'*Histoire* de Lebeau, s'efforce de démontrer que ce mot doit être lu *Viropaak*, porte de Géorgie (t. VII, p. 270). Il nous paraît à nous que *Ἰουροειπαὰχ* répond parfaitement à la localité connue chez les Arméniens sous le nom de *Pahac-Djora*, d'autant plus qu'il n'a jamais existé de Viropaak nulle part.

pouvaient facilement obtenir accès auprès de lui. A celui d'entre eux qui se chargerait d'exécuter son projet, il promettait de rendre la ville royale de Bahl, toutes les possessions de famille des Arsacides, et de lui accorder le premier rang parmi les seigneurs perses[1]. Anak, de la famille Sourên-Pahlav, prit l'engagement d'accomplir son désir. Il feignit de se soustraire aux poursuites d'Artaschir, parvint en Arménie, où il reçut de Khosrov un accueil gracieux, et, au bout de quelque temps, il le tua à la chasse. Anak fut atteint dans sa fuite et exterminé avec toute sa famille. On réussit seulement à sauver un de ses fils, le plus jeune, qui fut élevé à Césarée et devint, dans la suite, sous le nom de *Grégoire*, l'illuminateur et le premier patriarche des Arméniens. Ses descendants occupèrent le trône patriarcal jusqu'au milieu du ve siècle, et, fidèles à la mémoire de leur origine arsacide, luttèrent constamment contre l'influence des Sassanides.

Délivré de son puissant rival, Artaschir envahit promptement l'Arménie. Les princes arméniens, n'ayant point de chef à leur tête pour les conduire, se disséminèrent dans leurs forteresses et donnèrent à Artaschir la possibilité de se rendre maître de l'Arménie.

Après vingt-sept ans d'attente, l'Arménie s'affranchit du joug des Perses avec le secours des Romains; mais bientôt la question arsacide perdit sa

[1] Sépéos, liv. III, ch. 1.

signification exclusive et céda la place à une autre question beaucoup plus vaste, la question *intérieure*. Le christianisme, à cette époque, se propageait vivement dans le Caucase, dans les contrées à l'ouest de la Perse et jusque dans la Perse même. A la fin du IIIe siècle et au commencement du IVe, les Arméniens embrassèrent en corps de nation la foi chrétienne. Leur exemple fut suivi par les Géorgiens, les Aghouans et autres peuples. En Syrie et en Mésopotamie, elle avait commencé plus tôt encore à s'affermir. Si, auparavant, les Perses n'avaient eu contre eux, dans ces contrées, que les gouverneurs, à présent le christianisme animait de plus contre eux la masse même de la population. En outre, ces peuples étaient devenus, depuis cette époque, des alliés réciproques naturels et avaient un appui dans un puissant État chrétien, l'Empire de Byzance, qui, fidèle aux traditions à lui léguées par l'Empire romain d'Occident, affichait des prétentions à la possession de tous les pays situés à l'ouest de l'Euphrate. De cette façon, si, autrefois, l'affaiblissement de l'Arménie était une des questions capitales de la politique extérieure des Perses, maintenant elle devenait pour eux, par une nécessité politique absolue, un acte de conservation personnelle. Avoir dans son voisinage un grand pays hostile à la Perse sous les rapports politique et religieux, possédant les entrées de la Perse, professant la même religion que l'Empire grec, c'était s'exposer soi-même à un danger constant du côté de l'occi-

dent, où la Perse n'avait point de frontières naturelles ni fortifiées.

Par toutes les guerres dirigées par les Perses contre l'Empire, nous voyons que, toutes les fois que l'Arménie était alliée aux Grecs, les Perses étaient obligés de porter la guerre en Arménie et en Mésopotamie, pour couvrir de cette manière leurs frontières occidentales. Aussitôt que l'Arménie entrait dans les mêmes rapports avec la Perse, ou se soumettait à elle, les frontières nord-ouest de la Perse étant garanties, la guerre se centralisait en Mésopotamie et se bornait, de ce côté, à la fortification et à la destruction de puissants boulevards, tels que les villes d'Amid, d'Édesse, de Nisibe, de Karres (Harran) et autres.

A partir du IVe siècle, la politique extérieure des Sassanides prit le caractère suivant : étendre les possessions de la Perse au delà de l'Euphrate, affaiblir constamment l'Arménie, et, à l'occasion, la soumettre, s'opposer à la propagation du christianisme[1], tant à l'intérieur de l'Empire que chez les peuples voisins, et répandre, par tous les moyens en leur pouvoir, la religion de Zoroastre. Quand toutes leurs tentatives pour anéantir le christianisme en Arménie, dans le Caucase et la Mésopotamie, furent devenues manifestement impuissantes, alors les maîtres de la Perse recoururent à un autre moyen, l'affaiblissement de la solidarité des forces du christianisme.

[1] S. de Sacy, *Mém. sur div. antiq. de la Perse*, p. 44.

L'Église grecque, pendant le cours de son développement, depuis son origine jusqu'au VII[e] siècle, donna naissance à des sectes diverses, ce qui affaiblit considérablement la force de la doctrine dominante. Les controverses, l'animosité religieuse, le fanatisme avec lequel ces sectes se persécutaient les unes les autres pour des subtilités dogmatiques, divisaient constamment les peuples chrétiens. Les empereurs eux-mêmes prenaient une part active à cette lutte religieuse et partageaient souvent les opinions de la minorité hérétique. Les conciles œcuméniques ne réussirent ni toujours ni très-vite à rétablir l'accord dans les esprits des peuples chrétiens, principalement à cause de la grandeur des distances et des difficultés de communication. Forts de l'unité religieuse de la majorité de la masse à l'intérieur de leur Empire, les rois de Perse profitèrent de ces dissensions. Ils se mirent à protéger ces sectes chrétiennes qui se séparaient, par leurs opinions, de l'église dominante. Les Nestoriens se distinguaient, sous ce rapport, par une puissance particulière et le nombre [1]. Lebeau a rassemblé dans son Histoire des détails assez curieux sur ce sujet. Citons un passage de cet historien [2] : «Il y avait à Édesse une école célèbre, fondée pour les Perses, qui y venaient apprendre les sciences et les lettres. Les maîtres de cette école, infectés des erreurs de Nestorius, ayant été bannis de la ville avec leurs disciples, se reti-

[1] Lebeau, *Hist. du Bas-Empire*, nouv. édit. t. VI, p. 264-265.

[2] *Id. ibid.* p. 443-444.

rèrent en Perse. Ils trouvèrent Perosès disposé à les favoriser, et se rendirent maîtres du siége épiscopal de Ctésiphon, dont l'évêque était primat d'Assyrie et de Perse. Ils placèrent des Nestoriens sur tous les autres siéges de ce grand royaume, et bientôt tous les chrétiens devinrent Nestoriens.»

Les Sassanides laissaient à chaque secte le droit de professer librement sa foi dans les limites de la monarchie perse. Dans la suite, lorsque, après la rupture survenue entre l'Église grecque et l'Église arménienne, les Perses furent suffisamment convaincus de l'attachement des Arméniens à leur foi, ce droit leur fut accordé comme aux autres.

De cette manière, pendant toute la durée de la dynastie des Sassanides, les intérêts qui dirigèrent leur politique furent les suivants : 1° au commencement, rétablissement de la religion de Zoroastre et des anciennes institutions de la Perse; 2° affaiblissement des Arsacides intérieurs et extérieurs. Les Arsacides de *Bactriane*, qui inquiétaient sans cesse les frontières nord-ouest de la Perse, furent soumis, à la fin du IVe siècle, par les Thétals (Haïatheleth, Hephtalites, Huns Blancs, Huns Cidarites?), peuple touranien qui, jusqu'à l'extinction de la dynastie des Sassanides, ne cessa de faire des incursions dévastatrices en Perse, et attira continuellement les forces des Sassanides loin des frontières grecques. Les Arsacides du *Caucase*, avec leur dernier et puissant chef, Sanésan, furent exterminés par les Arméniens avec le secours des Perses, sous Khos-

rov II, roi d'Arménie, au milieu du IV[e] siècle. Les Arsacides d'*Arménie*, les plus puissants de tous, se maintinrent jusqu'au milieu du V[e] siècle. Du reste, leur pouvoir et leurs forces furent considérablement affaiblis pendant le long règne de Sapor II, qui laissa à ses héritiers la gloire d'achever la soumission de l'Arménie. 3° Après la soumission de l'Arménie, les Perses, d'un côté, envahirent les possessions grecques en Mésopotamie et en Syrie; de l'autre, ils firent une guerre sanglante aux Grecs pour la possession entière de la Grande Arménie et des pays en dépendant. Voilà tout ce par quoi peuvent être expliquées les tendances variées de la politique perse, pendant les quatre cent vingt ans que dura le régime des Sassanides.

Les renseignements fournis par les écrivains arméniens sur les huit premiers Sassanides (Artaschir-Babécan, Schapouh I, Ormizd I, Vararan I, Vararan II, Vararan III, Narsès, Ormizd II) sont inexacts et défectueux. Dans la période de temps écoulé depuis la fondation de la dynastie, en 226, jusqu'à l'avénement au trône de Schapouh II, en 309, c'est-à-dire pendant une durée de quatre-vingt-trois ans, les meilleurs historiens arméniens comptent seulement quatre rois, en répartissant entre eux le nombre des années de la manière suivante : *Artaschir* régna quarante-cinq ans; *Schapouh I*, vingt-six ans; *Nerseh*, neuf ans; *Ormizd II*, trois ans, sans faire aucune mention d'Ormizd I et des trois Vararan. Ainsi, d'après eux, Artaschir régna de 226 à

271 (c'est-à-dire autant que régnèrent en réalité Artaschir et Sapor I réunis); Schapouh I, de 271 jusqu'à 297 (autant qu'Ormizd I, Vararan I, Vararan II et Vararan III, plus les quatre premières années de Narsès); Nerseh, de 297 jusqu'à 306; Ormizd, jusqu'à 309. Du reste, cette répartition des années est l'œuvre de chronographes postérieurs; elle ne se rencontre pas chez les anciens. Agathange et Faustus se contentent de mentionner les noms et les actes des premiers Sassanides, sans indiquer le nombre des années que chacun d'eux régna. Un seul, Michel le Syrien, écrivain du XII[e] siècle, parle de tous les Sassanides, à l'exception de Vararan III, qui, d'après la plupart des écrivains, régna moins de six mois.

I.

ARTASCHIR I, اردشير بابكان, ARTASCHETR, Ἀρταξέρξης, ARTASIRES; EN HÉBREU, ORSCHIR (226-240).

L'Empire parthe penchait vers sa décadence; *Artaschir*, fils de *Sassan*, prince du district de Stahr (Istakhr), tua *Artavan*, fils de *Vagharsch* (Vologèse), et se fit lui-même roi[1]. Quand le bruit de cet événement arriva en Arménie, *Khosrov*, roi d'Arménie, parent le plus proche d'Artavan, jura de venger la mort de son parent. La dynastie des Arsacides régnait non-seulement en Perse et en Arménie,

[1] Agathange, p. 26-43; *Acta SS.* septembre 30, t. VIII.

mais encore dans le nord de la Perse, dans le Turkestan et dans les montagnes du Caucase. Le roi d'Arménie occupait le *second* rang parmi les Arsacides. Cet état de choses existait depuis longtemps. C'était, par conséquent, à lui qu'incombait principalement l'obligation de venger le détrônement de sa dynastie. De son côté, Artaschir ne pouvait pas posséder tranquillement le trône tant que, dans un pays voisin, vivait et régnait un puissant représentant de la dynastie déchue[1].

Khosrov employa une année entière à rassembler et à organiser ses troupes et à appeler à son secours les armées des Géorgiens, des Aghouans et des Huns. Au commencement de l'année suivante, 227 (?), il envahit l'Assyrie et dévasta tout le pays jusqu'à *Tisbon*[2] (Ctésiphon). Là arrivèrent à son secours des hordes sauvages d'Aghouans, de Lphins, de Djighps et de Caspiens, pour l'aider à venger le meurtre d'Artavan. En même temps, Khosrov envoyait en Perse des agents secrets pour exciter le parti vaincu à un soulèvement. Cette tentative, toutefois, ne lui réussit pas. Les familles princières parthes et leurs seigneurs aimèrent mieux se soumettre à Artaschir qu'obéir à un roi de leur race. Seuls, les *Karêns-Pahlavs* et le roi des Kouschans, *Vehsadjan*, lequel était aussi Arsacide (par conséquent parent d'Artavan et de Khosrov), s'oppo-

[1] Saint-Martin, *Fragm. d'une hist. des Arsac.* 1850. Paris, t. I, p. 31-38, 52; t. II, p. 285-305.

[2] *Id. ibid.* t. I, p. 30; t. II, p. 197-198.

sèrent à Artaschir, les armes à la main; mais ils furent, eux aussi, bientôt contraints de céder. Tous les membres de la famille Karên-Pahlav furent exterminés, à l'exception de Pérozamat, le plus jeune, qui s'enfuit en Arménie et devint la souche de l'illustre famille *Kamsarakan* (Moyse de Khor. l. II, c. LXXIII).

Artaschir, voulant arrêter Khosrov; s'avança contre lui avec des forces considérables; mais il fut défait complétement et contraint de lâcher pied. Alors Khosrov rentra dans sa patrie avec un butin magnifique et célébra sa victoire de la manière la plus brillante. Il distribua la cinquième partie du butin aux prêtres et fit de riches offrandes aux dieux, suivant les usages des Arsacides.

Dix ans durant, 227-237 (?), Khosrov continua ses incursions dévastatrices en Perse, incursions d'autant plus destructrices qu'il fut aidé dans cette entreprise par une puissante armée de *Tadjiks*[1], très-enclins au pillage. Artaschir chercha tous les moyens de se défaire d'un adversaire redoutable. Enfin, il atteignit son but à l'aide d'une perfidie. Il promit à *Anak*, un des seigneurs parthes, de la famille *Sourén-Pahlav,* de rendre, à lui et à sa famille *Pahlav*, leur patrie parthe et toutes leurs possessions de famille, s'il tuait Khosrov. Anak, fei-

[1] Par l'expression *Tadjiks*, les écrivains arméniens désignent les tribus arabes. Dans la suite, ils donnèrent ce nom à tous les peuples musulmans. (Cf. Saint-Martin, *Fragm. d'une hist. des Arsac.* t. I, p. 24-25; t. II, p. 271-276.)

gnant d'avoir été chassé par Artaschir, arriva en Arménie, et, après un séjour de deux ans, 239 (?), tua traîtreusement Khosrov à la chasse. A la suite de cet exploit, Artaschir envahit l'Arménie et s'en rendit maître.

Artaschir, fils de Sassan, de Stahr, ayant tué le dernier roi parthe, Artavan, prit sa place[1]. Quoique les Arsacides arméniens reconnussent volontiers la supériorité de la Perse sur eux, néanmoins Khosrov, roi d'Arménie, Arsacide puissant, se vengea rudement d'Artaschir, jusqu'au moment où il fut tué traîtreusement par Anak-Pahlav, à l'instigation d'Artaschir, lequel, à la suite de ce fait, se rendit maître de l'Arménie. Lui et son fils Schapouh administrèrent l'Arménie pendant une durée de vingt-sept ans, par des lieutenants perses. Artaschir détruisit et brisa en Arménie toutes les statues des dieux parthes, avec les images du soleil et de la lune, augmenta le service dans les temples et prescrivit d'entretenir le *feu d'Ormizd* constamment allumé à Bagavan[2]. Le plus jeune fils de Khosrov, *Trdat*, fut transporté en Grèce.

Khosrov, roi d'Arménie, pendant le cours de son règne, vengea sur le roi de Perse (Artaschir) la mort de son frère Artavan[3]. Le roi des *Djens*

[1] Moyse de Khor. l. II, c. LXXII-LXXX.

[2] C'est ce même feu qu'adorent les Guèbres dans les environs de Bakou. *Bagavan*, ancien nom de Bakou, vient de la racine *bag*, *bog*.

[3] Zénob-Glak, trad. franç. dans le *Journal asiatique*, cahier de novembre-décembre 1863, p. 425-427.

(Chinois?) offrit à plusieurs reprises sa médiation pour amener un accommodement entre les rois ennemis; mais Khosrov ne l'accepta pas et continua ses dévastations. Enfin, Artaschir corrompit un Arsacide, Anak, qui tua traîtreusement Khosrov au moment où celui-ci faisait des préparatifs pour une nouvelle expédition en Perse. En reconnaissance de ce service, Artaschir rendit à la famille d'Anak *Partav*[1] (Partev, la Parthie), patrie des Arsacides.

Le Sassanide Artaschir, de Stahr, tua Artavan et mit fin à l'existence de l'empire des Parthes, lequel avait commencé en 252 avant J. C.[2].

Les plus anciens historiens arméniens gardent le silence sur la durée du règne d'Artaschir I. Les écrivains postérieurs, comprenant plusieurs règnes sous une seule personne, ne sont point d'accord entre eux et expriment des opinions différentes.

Selon Sépêos, p. 14, Artaschir régna.. 50 ans.
Açoghik, p. 57, 114.......... 40
Mkhithar d'Aïrivank, p. 21..... 45
Samuel d'Ani, p. 38.......... 46

Michel le Syrien dit dans un endroit : Artaschir, fils de Papak, régna jusqu'à la première année de l'empereur Philippe, c'est-à-dire jusqu'à l'an 224, par conséquent, dix-huit ans environ; dans un autre : Artaschir commença à régner en l'année 542 de

[1] *Parthava* dans les inscriptions cunéiformes. (Cf. Spiegel, *Die altpersischen Keilinschriften*. Leipzig, 1862, p. 208.)

[2] Moyse de Kaghank. l. I, c. III; Vardan, traduction russe, p. 46.

l'ère des Syriens, c'est-à-dire de 230 jusqu'à 244, par conséquent, quatorze ans seulement.

Conclusion. — Nous avons déjà dit à la page 140 que les renseignements des écrivains arméniens relatifs aux huit premiers Sassanides manquent, sous le rapport chronologique, de fondement historique. Nous sommes donc obligé de nous en tenir à des conclusions basées sur d'autres sources.

Suivant Richter, page 165, Artaschir régna de 226 à 240.

D'après Mordtmann, *Erklärung*, etc. p. 29, le règne d'Artaschir dura de 226 à 238 de J.C.

Les écrivains arméniens qualifient Artaschir de fils de Sassan, de prince ou gouverneur du district de Stahr (Istahr, Persépolis). Seul, Michel le Syrien l'appelle fils de Papak (Babek).

II.

SCHAPOUH I, شاپور, SCHACHPUCHRI, Σαπώρης (240-271).

Moyse de Khoren fait de *Schapouh I* le contemporain de Constantin, et montre par cela même qu'il embrouille aussi bien les actes que les dates des premiers Sassanides[1]. Il fait une seule observation exacte, c'est que le successeur d'Artaschir fut Schapouh, son fils, et que Schapouh signifie *fils de roi*[2].

[1] Moyse de Khor. l. II, c. LXXVII, LXXXIV.
[2] S. de Sacy, *Mém. sur div. antiq. de la Perse*, p. 85-86.

Dans la première année de l'empereur Philippe, Schapouh, fils d'Artaschir, monta sur le trône et régna trente et un ans [1]. Il saccagea la Syrie, la Cilicie et la Cappadoce [2].

Suivant Sépêos, p. 16, Schapouh régna soixante et treize ans, dont il faut retrancher vingt-sept ans pour le temps qu'il fut associé de son père au gouvernement. Il régna par conséquent..... 46 ans.

Selon Açoghik, p. 114............. 23
Mkhithar d'Aïrivank, p. 21..... 26
Samuel d'Ani, p. 40, de 290 à 336, c'est-à-dire........... 46

Conclusion. — Michel le Syrien, seul, donne le chiffre historique, 31; mais il commet une erreur en faisant régner Schapouh de 224 à 275.

D'après Richter, p. 170, Sapor I régna de............. 240 à 271
Mordtmann, p. 34, de..... 238 à 269

III.

ORMIZD I, هرمز (271-272).

De tous les écrivains arméniens, Michel le Syrien est le seul qui fasse mention d'*Ormizd I*, mais sans rien dire de la durée de son règne.

Conclusion. — Ormizd I, fils de Schapouh, d'après l'opinion de la majorité des écrivains, ne régna pas plus d'un an.

[1] Michel le Syrien.

[2] Aboulpharage, *Chron. syr.* vers. lat. p. 61, dit exactement la même chose.

Suivant Richter, de.............. 271 à 272
Mordtmann, p. 37, de.... 268 à 271

IV.

VAHRANAN, بهرام, VARAHRAN, VARANES I (272-275).

Michel le Syrien, d'accord avec les autres historiens cités par Richter, affirme que *Vahranan* régna trois ans.

Conclusion. — Vararan I, conformément au récit de la plupart des écrivains, régna trois ans.

Suivant Richter, p. 175, de....... 272 à 275
Mordtmann, p. 39, de.......... 271 à 274

V.

VAHRA, بهرام بن بهرام, VARANES II (275-292).

Michel le Syrien, d'accord avec le témoignage des écrivains occidentaux, dit qu'à Vahranan succéda *Vahra*, lequel régna dix-sept ans.

Conclusion. — Tous les écrivains s'accordent sur ce fait que Vararan II régna dix-sept ans.

Suivant Richter, de.............. 275 à 292
Mordtmann. de.......... 274 à 291

VI.

VARARAN, بهرام بن بهرام سيستان شاه, VARANES III (292).

Suivant la majorité des écrivains, *Vararan III*

régna environ quatre mois. Il n'est pas fait la moindre mention de Vararan dans les écrivains arméniens.

Conclusion. — Selon Richter, p. 179, Vararan mourut dans la même année qu'il monta sur le trône;

Suivant Mordtmann, p. 42, en 291.

VII.

NERSEH, Ներսեհ, نرسى نخجيركان, NERSECHI, NARSÈS (292-301).

Suivant Moyse de Khoren, l. II, c. LXXXIX, il régna neuf ans. Sépêos, p. 17 : « *Nerseh,* fils de Schapouh, contemporain du roi d'Arménie Tiran, régna neuf ans. »

Suivant Açoghik, p. 114, Nerseh régna 14 ans.
Mkhithar d'Aïrivank, p. 42... 9

Michel le Syrien : « Nerseh monta sur le trône dans la onzième année de Dioclétien et régna sept ans[1], » conséquemment, de 295 à 302.

Conclusion. — La majorité des écrivains arméniens donne à Nerseh neuf ans de règne. Les autres écrivains sont d'accord avec eux sur ce point.

Selon Richter, Nerseh régna de... 292 à 302.
Mordtmann, de........ 291 à 300.

[1] Aboulpharage, *Chron. syr.* vers. lat. p. 63.

VIII.

ORMIZD II, ORAMAZD, هرمز, OCHRAMAZDI, Ὀρμίσδας.
(301-309).

Selon Moyse de Khoren, l. II, c. LXXXIX, *Ormizd* régna .... 3 ans.
Sépêos, p. 18 3
Açoghik, p. 114 3
Mkhithar d'Aïrivank, p. 21 3
Samuel d'Ani, p. 42 3

Conclusion. — Il est remarquable que les écrivains arméniens affirment, à l'unanimité, qu'Ormizd II régna trois ans, tandis que le plus grand nombre des auteurs, tant orientaux que grecs, lui donnent sept ans et quelques mois. Pour éclaircir un peu la chronologie de cette époque, il faut nous reporter au récit d'Açoghik, lequel donne à Nersès quatorze ans de règne au lieu de neuf. Les cinq années en trop doivent être imputées au règne d'Ormizd. Alors nous obtenons ceci, qu'Ormizd régna de 301 à 309, et Nerseh de 292 à 301.

Consulter Richter, p. 184; Mordtmann, p. 44-45.

IX.

SCHAPOUH II, شابور ذو الاكتاف, SAPORES II.
(309-380).

A la mort de Khosrov II, roi d'Arménie, *Scha-*

pouh, fils d'Ormizd, envoie une armée en Arménie avec son frère *Nerseh*, dans le but de le faire roi d'Arménie [1]. Les troupes arméniennes, sous le commandement d'Arschavir Kamsarakan, lui opposent une résistance vigoureuse, et Nerseh s'en retourne sans avoir réussi à rien. A la suite de cet événement, Schapouh conclut la paix avec le nouveau roi d'Arménie, Tiran, que protégeaient les Grecs, et le délivre d'une invasion des peuples du nord, qui, s'étant joints ensemble, avaient traversé le défilé de Djor, et s'étaient établis dans l'Aghouanie. En sûreté du côté de l'Arménie, Shapouh envahit, avec une quantité innombrable de troupes, les contrées méditerranéennes et la Palestine. Constance leva une armée contre lui et lui livra une bataille, qui, malgré le sang qui y fut répandu, resta indécise. Une trêve fut conclue pour quelques années. Constance mourut peu de temps après à Mopsueste, au bout de vingt-sept ans de règne. A l'époque de la campagne de Julien, 361, *Tiran* commença par l'aider activement contre les Perses; mais, plus tard, par suite de mécontentement, les nakharars arméniens s'en retournèrent spontanément avec les troupes arméniennes. Dans cette campagne, Julien, ayant reçu une blessure au ventre, meurt, 363; alors Schapouh mande traîtreusement Tiran auprès de lui, le fait mourir et élève sur le trône à sa place son fils Arsace III [2].

[1] Moyse de Khor. l. III, c. x-xiv, xxx, xxxv.
[2] Lebeau, *Hist. du Bas-Emp.* nouv. édit. l. XXIV et XXV.

A la suite de ces événements, Schapouh fond sur la Bithynie ; mais, pendant ce temps-là, les peuples du nord envahissent ses possessions. Profitant de ces circonstances, Valentinien I, 364-375, envoya contre lui une armée et chassa les Perses des contrées méditerranéennes[1].

Schapouh, ayant conclu la paix avec les peuples du nord et pris quelque repos, déclara de nouveau la guerre aux Grecs et envahit leurs domaines. Il s'avança jusque dans le voisinage de Tigranocerte (Amid) et ne put s'en emparer la première fois. A son retour, il poussa de nouveau jusqu'à la ville, dont, avec l'aide des Grecs faits prisonniers pendant la guerre, il parvint à se rendre maître, la livra aux flammes et emmena en servitude ceux des habitants qui avaient survécu au carnage.

Les peuples du nord se soulevèrent de nouveau contre Schapouh, et la paix fut rétablie en Grèce. Sur ces entrefaites, Valentinien mourut, et Valens monta sur le trône, 375.

Après cela, Schapouh, mécontent d'Arsace, envoie le pahlavouni (c'est-à-dire l'arsacide) *Alanahozan*, avec ordre de s'emparer de sa personne par ruse et de l'enfermer dans la forteresse d'*Anhousch* ou *Andemesch*[2] (de l'Oubli), où il mit fin à son existence par un suicide. En même temps il donne l'ordre

[1] Lebeau, *Hist. du Bas-Emp.* t. III, p. 329-483.

[2] Vardan, traduction russe, p. 61 ; Faust. de Byz. p. 168, 205 ; Procope, *De bello persico,* I, v, *forteresse de l'Oubli* dans le Khouzistan.

de transporter tous les Hébreux d'Arménie à Aspahan[1].

Schapouh, fils d'Ormizd, régna soixante et dix ans. Les Khazars, en nombre considérable, pénétrèrent en Arménie à travers le passage de *Djor* (près de Derbend)[2]. Schapouh fit une grande levée dans l'Assyrie, le Khoraçan, le Khorazm, l'Atrpatakan, l'Aghouanie et la Géorgie, et marcha contre les brigands, 350[3]. Dans le même temps, le prince de Siounik, *Andok* (Antiochus), qui avait été molesté par lui, fondit, en son absence, sur Ctésiphon avec 1,700 cavaliers, s'empara de la ville par artifice et la pilla. A la fin de la guerre, Schapouh donna l'ordre de dévaster le pays de Siounik, possession d'Andok. Vingt-cinq ou vingt-huit ans après, 375-378, les Huns s'avancèrent contre Schapouh. Babik, fils d'Andok, se distingua particulièrement dans cette guerre et vainquit, dans un combat singulier, le *Honakoar*, chef des Huns. En récompense de ce service, il reçut son pardon et retourna en Siounik.

Une sœur de Schapouh était mariée à *Ourhnaïr*, roi d'Aghouanie.

La première reine, femme de Schapouh II, se nommait *Sithil-Horhak* (*Biographie de saint Nersès*, p. 69).

[1] Ce que Moyse de Khoren raconte plus loin de Schapouh se rapporte plutôt au règne de son successeur.

[2] Moyse de Kaghank. l. II, c. I et IX; Étienne de Siounik, c. VIII et IX.

[3] Avdall's *History of Armenia*, t. I, p. 170-171; Tchamitch, *Hist. d'Arm.* t. I, p. 429.

Schapouh II était contemporain de l'empereur Valens. Il emmena en esclavage quatre millions d'Hébreux. Il envoie en Arménie son fils *Artaschir*[1].

Schapouh régna soixante ans[2]. Il fut battu par Julien, qui s'empara de Tisbon et ravagea la Perse. Il demanda la paix à Julien ; mais celui-ci n'y ayant pas consenti, il rassembla une armée considérable et campa sur les bords du Tigre, en face des Romains. Pendant que les négociations suivaient leur cours, Julien, atteint d'une flèche, tomba mort. Jovien, son successeur, conclut la paix avec les Perses et leur céda Mdzbin (Nisibe), après qu'il en eut fait sortir les chrétiens.

Dans l'année cent dix-sept de l'empire perse[3] et la trente-unième du règne du roi des rois Schapouh, on chargea d'impôts les chrétiens et on les soumit à toutes les vexations et à tous les supplices imaginables. Dans ce temps-là, mourut dans la foi le saint martyr Schmavon, évêque de la ville de Slak (Séleucie) et de Tisbon. En l'année trente-deux du règne de Schapouh, 340-343, il sortit une nouvelle persécution contre les chrétiens.

Selon Moyse de Khoren, cité plus haut, Schapouh régna............ 70 ans.
Sépêos, p. 18, Schapouh, fils d'Oramazd............ 70
Mkhithar d'Aïrivank, p. 21.

[1] Thomas Ardzrouni, p. 66, 69, 75.
[2] Michel le Syrien.
[3] *Biographie de saint Schmavon*, évêque de Perse, p. 16, 49.

Suivant Étienne de Siounik, c. XII..	72 ans.
Samuel d'Ani, p. 43.......	72
Açoghik, p. 114..........	58

Faustus de Byzance le nomme souvent *Nersès.*

Conclusion. —.En adoptant l'opinion de Samuel et de Mkhithar, nous obtenons pour résultat que Schapouh II, fils d'Ormizd II, régna de 309-380. Suivant Richter, il régna de 309-380; d'après Mordtmann, de 308-380.

X.

ARTASCHIR II, اردشير جميل (380-384).

Artaschir, fils de Schapouh, enferma en prison Khosrov III, roi d'Arménie, et éleva sur le trône, en sa place, *Vrham Schapouh* [1].

Selon Moyse de Khoren, l. III, c. LI, LII, Artaschir régna un peu plus de quatre ans.

Suivant Sépêos, p. 19, et Étienne de Siounik, ch. XII, Artaschir, fils de Schapouh, régna............	4 ans.
Açoghik, p. 114......	3
Mkhithar d'Aïrivank, page 21............	3 ou 4
Samuel d'Ani, p. 46...	3

Conclusion. — D'après l'opinion unanime de tous les écrivains orientaux et grecs [2], *Artaschir* était frère,

[1] Jean Cath. p. 32; Thomas Ardzrouni, p. 75; Vardan, trad. russe, p. 63.

[2] S. de Sacy. Mirkhond, p. 317-319; D'Herbelot, *Biblioth. orient.*

et, par conséquent, frère aîné de Sapor II. On sait que Sapor II naquit après la mort d'Ormizd, son père; si donc Artaschir était réellement frère de Sapor II, il aurait eu plus de soixante et douze ans quand il monta sur le trône [1]. Les choses étant ainsi, on ne comprend pas pourquoi il ne fut pas élu roi à la mort d'Ormizd II, et pourquoi toute la Cour attendait avec impatience la délivrance de la reine. Cette assertion des écrivains n'aurait pu être prise pour une erreur que dans le cas seulement où ils

art. *Sassanian;* Richter, *Versuch, etc.* p. 192-194; Hamzæ Ispahanensis *Annalium libri X,* edidit J. M. Gottwaldt, p. 10, 14, 19.

[1] S. de Sacy, *Mém. sur diverses antiq. de la Perse, Inscript. de Kirmanschah,* s'en rapportant au récit de Mirkhond, de Tabari, de l'auteur du Lubb-altarikh, d'un côté; au témoignage d'Agathias, d'Aboulpharage et de Beïdhavi, de l'autre, suit l'opinion qu'Ardeschir II était fils d'Ormizd et frère de Sapor II. Il ajoute de lui-même: On peut donc regarder comme certain qu'Ardeschir, surnommé *le Vertueux,* frère de Sapor II, occupa le trône après lui, *à cause de la grande jeunesse* de Sapor III, son neveu, p. 260-261. Il est étrange qu'un savant aussi illustre n'ait pas considéré qu'à soixante et douze ans Sapor pouvait laisser quelques fils virils (ce qui a eu lieu en effet), que Sapor III devint roi quatre ans après (par conséquent, il n'était déjà pas si jeune), et que son frère cadet, *Bahram Krmanschah,* qui monta sur le trône trois ans après, était depuis longtemps, déjà même sous Sapor II, gouverneur du Krman. Le récit de Mirkhond est tout aussi dépourvu de vraisemblance. Supposons qu'Ormizd II eût dépouillé son fils Artaschir de ses droits au trône, parce qu'il ne l'aurait pas aimé; par conséquent, Artaschir n'aurait pas eu moins de dix ans à l'époque de la mort de son père, autrement il lui eût été difficile de s'attirer son inimitié. Ajoutons à cela les soixante et douze années du règne de son frère Sapor II, et nous obtiendrons pour résultat qu'Artaschir avait quatre-vingt-deux ans quand il monta sur le trône, et quatre-vingt-six quand il le laissa à Sapor III, son neveu, encore en bas âge! Il est impossible de ne pas remarquer le caractère forcé de l'interprétation.

n'affirmeraient pas tous, avec une telle unanimité, qu'Artaschir était frère de Sapor. Mais ici se présente encore une autre question. De quelle façon, après la mort de Sapor II, lequel laissait plusieurs fils virils qui ont régné dans la suite, son frère pouvait-il régner lui-même? Ces contradictions ne peuvent être expliquées qu'à l'aide d'une supposition, à savoir que les écrivains ont confondu deux Sapor, le père et le fils. Artaschir était en effet frère de Sapor, mais de Sapor III et non de Sapor II[1].

Selon les écrivains arméniens, Artaschir II, fils de Schapouh II, régna de trois à quatre ans, conséquemment, de . . . . 380–384.

Suivant Richter, p. 194, de . . . . . . 381–384.
Mordtmann, p. 51, de . . . . 380–383.
Lebeau, IV, 263, de mai 380-383 ou 384.

XI.

SCHAPOUH III, شاپور (384-386).

Michel le Syrien et Lazare de Pharp, p. 33, sont les seuls qui mentionnent *Schapouh III* comme successeur d'Artaschir II.

Conclusion. — Artaschir II étant mort en 384, et Vararan IV étant monté sur le trône en 386, il faut admettre que Schapouh III régna deux ans, de 384-386.

[1] Hamzæ Ispaban. *Annal. libri X*, præfatio, p. x.

Selon Richter, Schapouh gouverna de 385–389
Mordtmann................ 383–388
Lebeau, IV, 264........... 383–388

Les écrivains orientaux l'appellent tous Sapor III, fils de Sapor II[1].

XII.

VRHAM-KRMAN, بهرام كرمانشاه, VARARANES IV (386-397).

Vrham, surnommé *Krman* (gouverneur du Krman), succède à Artaschir et règne dix ans[2]. Il était contemporain d'Arcadius, 395-408, et de *Vrham-Schapouh*[3], et vécut en paix avec eux.

Après Artaschir, Vrham monta sur le trône et régna onze ans[4].

A la mort de Schapouh III, son fils Vrham, connu sous le nom de *roi de Krman* (Krman-Schah), ceignit la couronne[5].

Ourharon-Krmanschah, fils de Schapouh et frère d'Artaschir, régna onze ans[6].

Suivant Açoghik, p. 114, Vrham régna onze ans.

[1] Richter, *Versuch, etc.* p. 195-197.

[2] Moyse de Khor. l. III, c. LI.

[3] *History of Armenia by father Michael Chamich*, translat. by Joh. Avdall. Calcutta, 1827; t. I, c. XXIV, p. 232. *The reign of Viram-Shapuh.*

[4] Sépêos, p. 19; Jean Cath. p. 32.

[5] Laz. de Pharp, p. 33.

[6] Michel le Syrien; Bar-Hebræi *Chron. syr.* vers. lat. p. 69.

Selon Samuel d'Ani, p. 47, et Étienne de Siounik, c. XII . . . . 11 ans.

Conclusion. — Selon les auteurs arméniens, *Vrham-Krman* était fils de Schapouh, mais ils ne disent pas duquel. Il est probable que c'est de Schapouh II, puisque Michel le Syrien le qualifie de frère d'Artaschir II [1]. La durée de son règne est estimée de dix à onze ans. Par conséquent, il régna de 386-396 ou 397.

Suivant Muralt, p. 3, Vararan IV termina ses jours en 396.

Selon Richter, p. 200, il régna de. . 389-399
Mordtmann, p. 57. 389-399

Les écrivains arméniens, n'ayant aucune connaissance de l'existence des trois premiers Vararan, qualifient celui-ci de Vrham I.

XIII.

YAZKERT I, Յազկերտ, يزدكرد بزهكار الاثيم, YEZDIKERTI, AZTADJAT (397-417).

Yazkert conclut la paix avec Théodose le Jeune. Il nomma roi d'Arménie son fils *Schapouh*. Yazkert mourut dans la onzième année de son règne [2]. Le même jour, des hommes de la Porte massacrèrent

[1] Dans l'inscription B de Kirmanschah, de Sacy lit que Vararan IV était fils de Sapor et petit-fils d'Ormizd; par conséquent, de Sapor II. (*Mém. sur div. antiq. de la Perse*, p. 250-260.)

[2] Moyse de Khor. l. III, c. LXI-LXIV; Thom. Ardzr. p. 76.

Schapouh, qui était venu à Tisbon à l'occasion d'une maladie de son père.

Après Vrham, la couronne passa à Yazkert, son fils. Il régna vingt et un ans. Sous son règne arriva l'extinction de la monarchie arménienne[1].

A la mort de Vrham, Yazkert, frère de Vrham et fils du roi Schapouh, monta sur le trône[2]. Il nomma son fils Schapouh roi d'Arménie. Le jour même que mourut Yazkert, des hommes de la Porte massacrèrent l'ex-roi d'Arménie (Schapouh) qui se trouvait à Tisbon.

Le patriarche Sahac le Grand (en l'année 415) supplia le roi de Perse, Yazkert, de placer sur le trône d'Arménie Khosrov III, qui avait été enfermé en prison par Artaschir II[3].

Suivant	Açoghik, p. 114, Yazkert régna	20 ans.
	Samuel d'Ani, p. 46........	10
	Étienne de Siounik, c. XII.....	11

Avant de mourir, Arcadius confia par testament son fils Théodose à *Aztadjat*[4]. Celui-ci envoya au jeune Théodose un précepteur intelligent et menaça de sa colère tous ceux qui s'aviseraient de refuser obéissance à son pupille[5]. La paix régna entre les Grecs et les Perses. Le christianisme se propagea

[1] Sépéos, p. 20.
[2] Laz. de Pharp, p. 33-35.
[3] Jean Cath. p. 32.
[4] Mich. le Syr.
[5] Procope, *De bello pers.* l. I, c. II.

vigoureusement en Perse par les travaux de l'évêque *Marouthα*.

Conclusion. — Suivant les uns, Yazkert I était fils, suivant les autres, frère de Vrham I ou Bahram-Krmanschah. Mirkhond (trad. de S. de Sacy, p. 321-331) fait la même observation. Nous adoptons la première opinion comme étant celle d'un contemporain.

Les écrivains orientaux, grecs et arméniens s'accordent sur ce fait qu'Yzdigerd I régna vingt ou vingt et un ans, conséquemment, de 396 ou 397 à 417.

Selon Muralt, p. 29, Yzdigerd I, frère de Vararan IV, régna de.......... 396 ou 397–417.

Selon Richter, p. 202..... 400–420.

Mordtmann, p. 64... 400–420.

XIV.

VRHAM II, بهرام گور, VARARANES V (417-438).

A la mort de Yazkert, *Vrham II* régna en Perse et conclut la paix avec les Grecs[1]. Sous son règne eut lieu la chute de la monarchie arménienne. Il gouverna vingt et un ans. Ayant dépouillé du trône *Artaschès*, dernier roi d'Arménie, Vrham commença à gouverner l'Arménie par des marzpans. Le premier de ces marzpans fut *Veh-Mihr-Schapouh*.

A la mort de Yazkert, son fils Vrham II régna

[1] Moyse de Khor. l. III, c. LXVII.

en Perse[1]. Les seigneurs arméniens portèrent plainte devant lui contre *Artaschès IV*, leur roi. Vrham le dépouilla du trône, et avec lui se termina l'existence de la monarchie arménienne, 428. Le ministre de la Porte, sous son règne, était l'arsacide Sourên-Pahlav.

Dans la vingt-deuxième année de l'empereur Honorius, Vrham II, fils de Yazkert, monta sur le trône et régna vingt-deux ans[2].

A la mort de Yazkert, la couronne passa à Vrham II. Il fit beaucoup de mal à l'Arménie. Sous son règne arriva l'extinction de la monarchie arménienne[3].

Selon Mkhithar d'Aïrivank, p. 21, et Samuel d'Ani, p. 47, Vrham II régna vingt et un ans; suivant Açoghik, p. 114, vingt-deux ans.

Vrham vécut en paix avec les Grecs. Il nomma *Artaschir* roi d'Arménie, mais il le déposa bientôt par suite des plaintes des nakharars arméniens[4].

Aharon (Vahram), fils d'Aztadjat, régna vingt-deux ans. Il fit la guerre à Théodose, mais il fut battu[5].

Conclusion. — Vrham II[6] était fils de Yazkert I. Il régna, selon les écrivains arméniens, vingt et un ou vingt-deux ans, conséquemment, vingt et un ans pleins et quelques mois. De cette façon, il monta sur le trône en 417 et mourut en 438.

[1] Laz. de Pharp, p. 35.
[2] Sépêos, p. 20.
[3] Jean Cath. p. 33; Kirakos, p. 19; Vard. trad. russ. p. 65.
[4] Thom. Ardzr. p. 78.
[5] Mich. le Syr.
[6] Étienne Orbélian, c. XVI, le nomme *Vrham-Schapouh*.

Suivant Sépêos, Vrham monta sur le trône dans l'année vingt-deux d'Honorius, 395-424, c'est-à-dire en 417, et régna, par conséquent, de 417 à 438.

Selon Muralt, p. 51, Vararan V régna de		417–442
	Richter, p. 207............	421–441
	Mordtmann...............	420–440

XV.

YAZKERT II, يزدكرد سپاه دوست, YEZDIGERD II (438-457).

Après un règne de vingt et un ans [1], Vrham II transmet le pouvoir à son fils *Yazkert*, qui, oubliant la trêve qui existait avec les Grecs, leur déclara la guerre et donna l'ordre à l'armée d'Atrpatakan d'entrer en Arménie [2].

Yazkert II, fils de Vrham II [3], au bout de deux ans de règne, 440-441, envahit les possessions des Grecs et ravagea tout leur territoire jusqu'à Mdzbin. Théodose II envoya à Yzdigerd II son général d'armée Anatolius avec des présents considérables et l'amena à faire la paix [4]. Après cela, il vécut en paix avec eux. Depuis la quatrième jusqu'à la onzième année de son règne, 443-450, il entreprit, chaque année, une campagne contre les Huns éta-

[1] Moyse de Khor. l. III, c. LXVII.

[2] Ici finit l'Histoire de Moyse de Khoren.

[3] Élisée, p. 8.

[4] Selon Saint-Martin, cette paix fut conclue en 441; Lebeau, t. VI, p. 133; Procope, *De bello pers.* l. I, c. II.

blis dans le pays des *Kouschans*[1]. Il fonda, dans le pays d'*Apar*, une ville où il résidait pendant la durée de ses expéditions. Tous les peuples chrétiens soumis à son autorité, Arméniens, Géorgiens, Aghouans et autres, prirent part à ses guerres contre les Kouschans. Son grand vizir était *Mihr-Nersès*. Dans le cours de sa première guerre contre les Kouschans, Yazkert mit en œuvre tous les moyens pacifiques pour convertir les chrétiens au culte du feu. Ces mesures ne produisirent pas beaucoup d'effet.

Au commencement de la douzième année de son règne, 451, Yazkert opéra une invasion dévastatrice dans le pays des *Italakans*. Le roi des Kouschans s'enfuit dans le désert. Alors Yazkert suscita une nouvelle persécution contre les chrétiens, et essaya de les convertir par la force des armes. Dans ce but, il envoya en Arménie une armée nombreuse sous le commandement de *Mouschkan-Niousalavourt*. Les Arméniens le rencontrèrent dans les champs d'*Avaraïr*, 454[2]. Après une bataille sanglante dans laquelle tomba le général des Arméniens, le brave

[1] Peuple d'origine scythique établi dans l'ancienne Bactriane (Balkh). Le traducteur russe de l'Histoire d'Élisée, M. Schanschéieff, traduit ce mot par *Kouschoung*. Dans les annales chinoises, il est connu sous le nom de *Kouei-chouang*. (Cf. Lebeau, *Hist. du Bas-Emp.* t. III, p. 286, note 2.)

[2] Selon Vardan, cette bataille fut livrée dans la seizième année de Yazkert, le 30 du mois de hrotits, par conséquent en 454. (Cf. Vardan, *Histoire universelle*, trad. russe par M. Emin, p. 68.)

Vardan de Mamikon, les Perses eurent le dessus et mirent le pays à feu et à sang.

Dans le même temps, les Huns s'emparèrent de la *Porte des Huns* [1], où Yazkert avait élevé une forteresse à très-grands frais, et détruisirent le défilé. Ils fondirent sur la Perse, dont ils ravagèrent nombre de districts. Dans la seizième année de son règne, 454 ou 455, Yazkert pénétra avec une puissante armée sur le territoire des Kouschans, dans le but de se venger de leurs incursions. Mais les Kouschans dressèrent une embuscade, défirent complétement Yazkert et le contraignirent à battre en retraite.

Yazkert mourut dans la dix-neuvième année de son règne, 457.

Yazkert II, fils de Vrham II, guerroya contre les Kouschans depuis la cinquième jusqu'à la douzième année de son règne, 443-450 [2]. Après cela, il se mit à vexer les *chrétiens arméniens* par toutes sortes de mesures et suscita en Arménie une guerre dévastatrice. (Suit le récit détaillé de cette guerre.) Le *Hazarapet* de la Porte de Perse était *Mihr-Nerseh;* les commandants des armées perses en Arménie, *Mouschkan-Niousalavourt* et *Atr-Ormizd-Arschakan.* A la tête des Arméniens était *Vardan de Mamikon.* Dans la seizième année de son règne, 454 ou 455, Yazkert entreprit une campagne contre les Kouschans.

[1] La même que le passage de Djor ou Djol, Τζοὺρ de Procope, *De bello goth.* l. IV, c. III.

[2] Laz. de Pharp, p. 63, 65.

En temps de guerre, il résidait habituellement dans le pays d'*Apar*[1], dans la ville et forteresse de *Niouschapouh*. Dans cette guerre, il fut défait complétement par les Kouschans. La manière de se battre des Kouschans était la suivante : ils s'avançaient au combat sans ordre ni règle; trouvaient-ils le moment favorable, ils fondaient, sans le moindre retard, sur une aile quelconque de l'armée ennemie, la réduisaient en poussière, et disparaissaient subitement sans éprouver la moindre perte[2].

Le règne de Yazkert II se prolongea au delà de dix-sept ans.

Selon Sépêos, p. 20, Jean Catholicos, p. 34, Yazkert II, fils de Vrham II, régna dix-neuf ans. C'est le chiffre donné également par Moyse de Kaghankatouts, l. I, c. x, Samuel d'Ani, p. 47, et Étienne Orbélian, c. XVI.

« Saint Léon souffrit le martyre avec ses disciples[3] dans la quinzième année de Yazkert (ce sont les propres paroles d'Açoghik), 453-454, laquelle, ainsi que nous nous en sommes assuré par un soigneux examen, répond juste à la troisième année de l'empereur Marcien, le Maudit, 453-454. »

Conclusion. — Yazkert II, suivant l'opinion unanime de tous les écrivains arméniens, était fils de son prédécesseur, Vrham II ou Bahram Gour. Il ré-

[1] *Apr-Schahr* de Sépêos, trad. russe, p. 23. (Voir D'Herbelot, aux mots *Aber* et *Nischabour*.)

[2] Élisée, édit. de Venise, 1859, p. 111.

[3] Açoghik, p. 84, 114.

gna dix-neuf ans, conséquemment de 438 à 457. Suivant Açoghik, la quinzième année de Yazkert correspondit à la troisième de Marcien. Marcien étant monté sur le trône au mois de juillet 450, 453 sera la troisième année de son règne; la quinzième année de Yazkert correspondra également à 453, si nous admettons l'année 438 pour date initiale de son règne. Les écrivains arméniens s'écartent notablement de l'opinion des autres auteurs en ce qui concerne les données chronologiques de ce règne, ainsi qu'on peut le voir par un simple rapprochement des opinions de ces derniers [1].

Selon Muralt, p. 73, Yzdigerd II, fils de Vararan II, régna de......... 442–459.
Richter, p. 209............ 442–459.
Mordtmann, p. 70........ 440–457.

Nous donnons la préférence aux écrivains arméniens, lesquels ont eu avec ce roi des relations trop étroites pour ne pas connaître exactement l'époque de son règne.

XVI.

(ORMIZD) ORMUZD III (457-459).

A la mort de Yazkert II, *ses deux fils*, en se disputant le trône l'un à l'autre, commencèrent en Perse une guerre civile au grand préjudice de l'empire [2]. Ces luttes intestines durèrent deux ans. Pen-

[1] Richter, *Versuch, etc.* p. 207-209.
[2] Élisée, p. 153.

dant que régnaient ces troubles, 457-459, *Vatché*, roi des Aghouans, se révolta contre les Perses. Le précepteur de *Péroz, fils cadet* de Yazkert II, *Rhaham*, de la famille *Méhran* (Mihran), quoique les troupes de l'Iran fussent divisées en deux partis, attaqua bravement, avec une portion, le *frère aîné* de son élève, défit et dispersa son armée, captura Ormizd en personne et donna l'ordre de le faire mourir. Après la mort d'Ormizd, Rhaham réconcilia toutes les troupes de l'Iran, et Péroz resta paisible possesseur de son empire.

A la mort de Yazkert, ses deux fils allumèrent une guerre civile dans laquelle *le plus jeune*, Péroz, ayant battu *l'aîné* (Ormizd), resta roi [1].

A la mort de Yazkert II, d'effroyables troubles bouleversèrent la Perse [2]. Un certain *Rhahat*, de la famille Mihra, précepteur du fils *cadet* de Yazkert, Péroz, fondit avec une armée considérable sur le fils *aîné* du roi (Ormizd), le défit et le tua. Péroz, son élève, fut fait roi. Pendant que ces troubles avaient lieu, *Vatché*, roi des Aghouans, fils d'une sœur de Péroz, se révolta contre les Perses et se rendit indépendant.

Conclusion. — Les historiens arméniens qualifient ce roi de fils *aîné* de Yazkert II ou de frère aîné de Péroz, mais sans le désigner une seule fois par son propre nom. Les écrivains orientaux, au contraire, le croient, à l'unanimité, frère cadet de Péroz et le

[1] Laz. de Pharp, p. 186.
[2] Moyse de Kaghank. l. I, c. x.

nomment *Ormizd*. Ils lui donnent le surnom de *Pherzan*. Nous adoptons l'opinion des contemporains et le tenons pour frère *aîné* de Péroz. Les opinions diffèrent sur le calcul de la durée de son règne. La majorité des écrivains orientaux lui donne une année, tandis que les historiens arméniens, d'accord avec l'auteur du Schah-Nameh, lui assignent deux ans. Ce qu'il y a de plus probable, c'est qu'il régna moins de deux ans, mais plus d'un an. On peut ainsi estimer que son règne dura un an et demi, c'est-à-dire, de 557-559.

Sur une monnaie attribuée à ce roi, M. Mordtmann lit *Chodar-Varda*, *Chodad-Varda*, *Chatar-Varda* [1]. M. Bartholomæi, qui possède dans sa collection une monnaie à la même effigie, mais mieux conservée, n'est pas d'accord avec M. Mordtmann et lit [2] *Walakas*, ce qui est exactement la même chose que *Valakasch* en pehlvi, c'est-à-dire Βολογέσης ou *Balasch*, et prouve de cette façon que cette monnaie appartient non au prédécesseur, mais bien au successeur de Péroz.

XVII.

PÉROZ, فیروز مردانه, KADI-PIRUDSCH, PEROSES (459-486).

Resté maître de la Perse, *Péroz* résolut de sou-

[1] *Erklär. der Münz. mit Pehlvi-Legend.* dans *Zeitsch. der deutsch. morgenländ. Gesellsch.* p. 71-72.

[2] Extraits de lettres de M. Bartholomæi à M. Dorn, etc. dans le *Bulletin de la classe historico-philolog.* t. XV, p. 298 et al.

mettre le roi des Aghouans, le rebelle *Vatché*[1]. Il y réussit après une guerre sanglante, pendant laquelle il dévasta complétement l'Aghouanie avec le secours des Alains et des Huns. Les cinq premières années de Péroz se passèrent en d'effroyables troubles[2].

Péroz, victorieux, se livra à toutes sortes de cruautés. Il ne consultait point le conseil et n'écoutait personne[3]. Par ses mesures tyranniques, il (*Izad-Vschnasp*, fils d'*Aschtat*) ruina l'Arménie de fond en comble et contraignit les Arméniens à s'insurger. Prêtant l'oreille aux suggestions de gens malintentionnés, et voulant se laver de la honte d'un engagement écrit, Péroz entreprit une campagne contre les Hephthalites (ou Huns blancs). Voici comment Lazare décrit l'issue de cette guerre :

« En Arménie s'étendait un soulèvement épouvantable contre les cruels administrateurs nommés par Péroz. Schapouh, commandant des Perses en Arménie, n'était pas en état de l'arrêter et se disposait à demander sa démission à la Porte. Sur ces entrefaites, un courrier arriva de Perse au galop à Schapouh, gouverneur d'Arménie, et raconta ce qui suit : Péroz se trouvait dans le Vrkan (Hyrcanie). Il réunit une armée considérable et déclara la guerre aux Hephthalites. Il avait résolu la guerre à lui seul, sans consulter personne pour savoir s'il y avait un motif et s'il fallait la faire. Chacun dans

[1] Élisée, p. 153-155.
[2] C'est par là que se termine la chronique d'Élisée.
[3] Laz. de Pharp, p. 267-272.

l'armée sut aussitôt que le roi voulait faire la guerre aux Hephthalites. Même en temps de paix, personne ne pouvait regarder un Hephthalite bravement et sans effroi, ni même en entendre parler, à combien plus forte raison ne pouvait-on marcher contre eux en hostilité ouverte, lorsque, dans tous les esprits, vivait le souvenir du désastre et de la défaite infligés au roi de l'Iran et aux Perses? Toutes les bouches s'écriaient à haute voix : « Il est probable que nous sommes tous condamnés à la mort « et que le roi des rois veut nous ôter la vie. Mieux « vaut que le roi ordonne de nous tuer plutôt que de « nous envoyer contre les Hephthalites qui nous ex- « termineront, ce qui sera un déshonneur éternel « tant pour les Ariens mêmes que pour leur pays. » Les seigneurs de la Porte répétaient chaque jour la même chose dans leurs entretiens. Le commandant en chef des Perses en particulier, *Vahram*, porta hardiment, à plusieurs reprises, aux oreilles de Péroz, l'expression des plaintes et du mécontentement du peuple; mais celui-ci n'écouta rien, ne sentit rien, et ne se rappela point les défaites ni la honte que les Hephthalites avaient infligées à lui personnellement et à tous les Ariens. Ayant rassemblé tous les Ariens et les Anariens, Péroz entra en campagne; mais son armée marchait plutôt comme des criminels au supplice que comme des soldats à la guerre.

« Quelques-uns de ceux qui avaient échappé par la fuite racontèrent aussi : Lorsque nous appro-

châmes des frontières des Hephthalites, leur roi[1] expédia à Péroz un courrier avec le message que voici : « Tu as conclu avec moi la paix par écrit re« vêtu de ton sceau; tu as promis de ne point guer« royer contre moi. Nous avons fixé des limites res« pectives que nous n'avons pas le droit de franchir « hostilement l'un contre l'autre. Ainsi, rappelle-toi « l'état misérable dans lequel tu étais, et le serment « que tu me fis, alors que, prenant pitié de toi, je te « rendis la liberté et ne t'ôtai point la vie. Retourne« t'en en paix et ne viens pas au-devant de la mort. « Si tu ne fais pas attention à mes paroles, sache « que je t'exterminerai toi et toute l'inutile armée « dans laquelle tu mets ta confiance, parce que, de « mon côté, nous combattons, moi, avec la fidélité « au serment et la justice, et de ton côté, toi, avec « le mensonge et le parjure. Conséquemment, pour« ras-tu me vaincre? » En entendant ce langage, les Ariens dirent à Péroz : « Il a raison; nous faisons la « guerre sans avoir pour cela aucun motif. » Péroz s'emporta vivement contre les seigneurs ariens et répondit avec hauteur aux ambassadeurs des Hephthalites : « Avec la moitié de cette nombreuse armée « que vous voyez ici, je combattrai contre vous et « vous exterminerai; à l'autre moitié j'ordonnerai « d'emporter la terre de votre pays, et j'en remplirai

[1] Les écrivains orientaux ont conservé le nom de ce roi : *Khouschnawaz* ou *Akhouschnawaz*. (Cf. Deguigne, *Histoire des Huns*, t. II, I, 4, § 2.)

« en partie la mer et en partie le fossé[1] que vous « avez creusé. »

« L'orgueilleux ne soupçonnait pas qu'il allait remplir avec les cadavres de ses sujets le fossé creusé pour sa perte et celle de l'empire entier de l'Iran. La bataille s'engagea, ils se précipitèrent l'un contre l'autre, et Péroz périt avec tous ses fils et son armée. » Péroz régna plus de vingt-cinq ans.

Des troubles et des désordres agitèrent pendant toute sa durée le règne de Péroz[2]. Les lois perdirent leur force et il n'y eut plus de justice. Dans ce temps-là, *Vahan de Mamikon*, seigneur arménien, s'insurgea contre lui, défit ses troupes en plusieurs rencontres et l'obligea de le reconnaître pour gouverneur d'Arménie. A peine avait-il terminé cette affaire que se répandit le bruit d'une invasion des Kouschans en Perse. Péroz, en apprenant que le roi des Kouschans s'avançait en personne contre lui, rassembla une armée considérable et marcha à sa rencontre. Dans un combat terrible, les Perses essuyèrent une défaite complète. Péroz et ses *sept* fils restèrent sur le champ de bataille. Il régna quarante-huit ans.

Devenu roi, Péroz se signala par sa passion pour des cruautés de tous genres[3]. Il persécuta constamment les chrétiens et livra à des supplices de diffé-

[1] Conf. Procope, *De bello pers.* l. I, c. IV.
[2] Sépêos, p. 25-26.
[3] Moyse de Kaghank. l. I, c. XVI; Jean Cath. p. 36; Kyrakos, p. 22; Vardan, p. 72.

rentes sortes les Arméniens, les Géorgiens et les Aghouans. Il opprima durement son peuple même. Pendant toute la durée de son long règne, il fit des guerres sanglantes contre ses voisins. Enfin le Seigneur suscita contre lui la nation des Hephthalites. L'armée perse entière, les seigneurs, le roi lui-même avec tous ses enfants périrent dans la dernière bataille qu'il leur livra.

Une sœur de Péroz était mariée à *Vatché*, roi d'Aghouanie.

Selon Mkhithar d'Aïrivank, p. 21, Samuel d'Ani, p. 48, et Étienne Orbélian, c. XVIII, Péroz régna vingt-deux ans; suivant Açoghik, p. 114, vingt-sept ans.

Péroz commença à régner dans la même année que Léon, en 769 de l'ère syrienne, c'est-à-dire en 457[1]. Il persécuta les chrétiens, guerroya contre les Grecs et périt enfin de mort cruelle.

Conclusion. — Suivant l'assertion de Michel le Syrien, Péroz monta sur le trône dans la même année que l'empereur Léon I, 457-474, en 769 de l'ère syrienne, c'est-à-dire en l'année 457. Cette année-là doit être prise pour l'année de la mort d'Yzdigerd II, époque à laquelle une guerre domestique commença entre ses deux fils. Si à 457 nous ajoutons les deux ans que dura cette lutte, nous obtiendrons 459, année où Péroz, vainqueur de son frère, s'affermit sur le trône. La durée du règne de Péroz est estimée diversement. Les uns lui donnent

[1] Mich. le Syr.

vingt-deux ans, d'autres, cinq ans au plus. La majorité suit la première opinion, opinion qui est de beaucoup plus digne de foi, car son contemporain Lazare de Pharp affirme que Péroz régna plus de vingt-cinq ans. De cette manière, il régna de 457 à 486.

Selon Muralt, Péroz régna de...... 459–483
Lebeau, I, VII, p. 259, 306, de............ 458–484, 24 mai.
Richter, de................ 461–487
Mordtmann, de............ 458–485

XVIII.

VAGHARSCH, بلاش كراخيان, Βάλας, WALKASCH, BALOUSCH (486-490).

En apprenant la mort de Péroz, le général d'armée *Hazaravoukht* quitta la Géorgie pour se rendre à la Porte [1]. Les parents des seigneurs morts s'assemblèrent chez lui. Ils délibérèrent longuement qui choisir pour roi. A la fin, leur choix s'arrêta sur *Vagharsch, frère* de Péroz, comme sur un homme doux et ami du bien. Les seigneurs lui représentèrent tout le mal causé par l'administration insensée de Péroz, et lui demandèrent de maintenir dans l'obéissance, avec douceur et amour, les peuples soumis, et de tourner son attention vers l'édification et la prospérité de l'empire. *Zareh* [2], fils de Pé-

[1] Laz. de Pharp, p. 274-276, 298.
[2] De tous les historiens, un seul, Lazare de Pharp, mentionne ce

roz, resta mécontent du choix des seigneurs. Il se souleva contre Vagharsch avec un grand nombre d'adhérents. La cavalerie arménienne, dont on implora l'aide, décida l'affaire. Battu deux fois, Zareh se fortifia dans les défilés des montagnes. A la fin, il fut pris et périt d'une mort cruelle[1].

Vagharsch, fils de Yazkert, régna quatre ans[2].

Le pervers Péroz ayant été enlevé à la lumière par une mort cruelle, le *frère de son père, Vagharsch*, monta sur le trône[3]. Celui-ci, par une inspiration divine, publia un édit que chacun conservât sa religion et qu'on ne contraignît personne à apostasier.

Selon Jean Catholicos, p. 36, Açoghik, p. 114, et Vardan, p. 72, Vagharsch régna quatre ans, et ce fut lui qui nomma *Vahan de Mamikon* gouverneur d'Arménie.

Balousch régna quatre ans. Il suspendit la persécution contre les chrétiens[4].

Conclusion. — La forme arménienne *Vagharsch* est la transcription parfaitement régulière des noms Valasch ou Balasch. La lettre *v*, chez les Arméniens, se conservait dans les noms propres et dans une partie des mots, et ne se changeait point en *b* comme dans le néo-persan. Ainsi les Persans disent : قباد جرزك

fils de Péroz. Saint-Martin, dans ses extraits de l'Histoire de Lazare, fait par erreur de Zareh le frère de Balasch. (Cf. Lebeau, t. VII, p. 311.)

[1] C'est par le récit de ce fait que Lazare termine son Histoire.

[2] Sépéos, p. 20.

[3] Moyse de Kaghank. l. I, c. XVI; Étienne Orbélian, c. XVIII.

[4] Mich. le Syr.

بهرام باد, là où les Arméniens ont conservé : *Vahram* et *Vrham*, *Kavat*, *Vzoark* et *Vat*, etc. La lettre *gh*, dans le mot *Vagharch*, n'est point la troisième lettre de l'alphabet grec, laquelle a de la ressemblance avec غ. Dans les noms propres, elle remplace la lettre *l* (Addit. à l'*Histoire des Aghouans*, l. I, c. 1). La lettre *r* a été intercalée pour l'euphonie, comme dans le mot *Barsegh*, Basile. De cette manière, il ressort que *Vagharsch* est exactement la même chose que *Valasch*, Βάλας et بلاش.

Selon les écrivains arméniens, Vagharsch était frère de Péroz, et non son fils, comme l'affirment, à l'unanimité, tous les écrivains orientaux. L'opinion des premiers est partagée également par les auteurs grecs [1]. Richter donne la préférence aux auteurs orientaux. Nous adoptons, nous, l'opinion opposée, autant parce qu'elle est transmise par des contemporains que parce que, dans le cas contraire, nous serions forcé d'admettre que Péroz aurait laissé quatre fils, Balasch, Kavat, Djamasp et Zareh, ce qui serait en contradiction avec les assertions de tous les écrivains. Suivant l'opinion de la majorité des écrivains, Balasch régna environ quatre ans, c'est-à-dire, de . . . . 486 ou 487–490

Selon Muralt, de 485–488

Lebeau, t. VII, p. 305, du 24 mai 484 au 23 mai 488.

Richter, de 488–491

Mordtmann, de 485–491

[1] Richter, *Versuch*, etc. p. 216.

XIX.

KAVAD I, قباد نیکرای, KAVAD, Καβάδης, KOUT
(490-531).

Après Péroz, *Djamasp* monta sur le trône et régna huit ans; après lui, *Kavad* gouverna pendant quarante et un ans[1]. Selon Vardan, Kavat était fils de Vagharsch[2].

Le roi Kavad confia le gouvernement de l'Arménie à des lieutenants perses[3].

Après Vagharsch, Kavad monta sur le trône. Au bout de onze ans, il fut chassé par Djamasp, qui, à son tour, après un règne de quatre ans, fut expulsé par Kavad. Après cela, celui-ci régna encore trente et un ans[4].

Après Vagharsch, Kavad régna sept ans. Il fut chassé par Djamasp. Au bout de deux ans, Djamasp fut renversé par Kavat, qui, après cela, régna encore dix-sept ans[5].

Après Balousch, la couronne échut à *Kout*[6]. Son frère, *Hamza*, se révolta contre lui et le poursuivit pendant l'espace de deux ans. A la fin, Kout le tua et régna trente ans. Sous son règne, les Grecs dé-

[1] Sépêos, p. 21, 26. Ici Sépêos commet la même faute que Procope, *De bello pers.* l. I, c. v.

[2] Vardan, p. 72.

[3] Jean Cath. p. 37.

[4] Açoghik, p. 114.

[5] Mkhith. d'Aïriv. p. 21; Samuel d'Ani, p. 49.

[6] Mich. le Syr.

vastèrent plusieurs provinces perses; les Perses leur rendirent la pareille en ravageant la Mésopotamie. Kout entreprit une campagne sur le territoire grec, s'empara de Théodosiopolis, mais il ne la détruisit pas, parce que les habitants ne l'avaient pas outragé en paroles pendant la durée du siége. A la suite de cela, il assiégea Amid, construisit à cet effet des tours en bois et s'approcha de la ville. Les habitants eurent beau incendier ces tours, les Perses ne s'en emparèrent pas moins de la ville, massacrèrent quatre-vingt mille âmes et firent un grand nombre de prisonniers. Ayant laissé dans la ville dépourvue d'habitants une garnison de deux mille hommes sous le commandement de deux chefs, Kout s'en alla assiéger *Ourhha* (Édesse). Les Romains, pendant ce temps-là, assiégèrent Amid. Les Perses, ayant massacré le reste des habitants, abandonnèrent la ville. Dans la vingt-deuxième année d'Anastase, 512-513, les Arméniens passèrent du côté des Grecs. Sous Justin, Kout demanda à l'empereur des Grecs 5,500 kendinars pour le gardien de la *Porte des Huns;* celui-ci ayant refusé de payer la somme, Kout, bouillant de colère, entra en Mésopotamie, atteignit Antioche, en mettant tout à feu et à sang, et immola à son idole *Kouzis* ou *Kovz* quatre cents jeunes filles qui se trouvaient au nombre des prisonniers. A la fin de son règne, Justin envoya contre les Perses son neveu Justinien. Dans ce temps-là, Kout donna son fils *Khosrov* à élever aux manichéens. Khosrov s'attacha à eux à tel point, qu'il s'engagea

par serment à embrasser leur doctrine lorsqu'il monterait sur le trône. Instruit de ce fait, Kout rassembla tous les manichéens, les livra aux flammes et donna leurs églises aux chrétiens. Baliciris (Bélisaire?), envoyé contre les Perses, fut battu par Kout, qui mourut peu de temps après cette victoire.

Conclusion. — Selon tous les historiens orientaux et occidentaux, *Kavad* était fils de Péroz. Vardan, au contraire, assure que c'était son frère. Il n'existe pas, chez les écrivains arméniens contemporains, d'indications précises à ce sujet. La majorité des écrivains orientaux affirme que Kavad était le seul fils de Péroz qui eût échappé à la mort, par suite de sa grande jeunesse. Cependant, il résulte de leurs récits que Péroz laissa trois fils qui lui survécurent et régnèrent l'un après l'autre : Balasch, Kavad et Djamasp. Dans notre tableau généalogique, nous suivons l'opinion de Vardan. Tous les historiens sont d'accord sur ce point, à savoir, que Kavad monta sur le trône à la mort de Balasch, et qu'après une administration de courte durée il fut supplanté par Djamasp, qui, à son tour, fut contraint, au bout de quelques années, de céder de nouveau le trône à Kavad. On sait que Kavad régna de quarante et un à quarante-deux ans; mais ce que l'on ne sait point avec certitude, c'est l'année dans laquelle il fut renversé du trône par Djamasp, et le temps que régna ce dernier. Les monnaies de Kavad connues jusqu'à ce jour commençant avec la

onzième année de son règne et finissant avec la quarante et unième, on doit croire que le second avénement de Kavad au trône eut lieu dans la onzième année de son règne. Djamasp, selon les uns, régna quatre ans; selon d'autres, deux ans. Avec les premiers s'accorde Açoghik, qui, comme cela est visible, comprend, dans le nombre des années de la première administration de Kavat, les quatre années du gouvernement de son frère Djamasp. En ce cas, Djamasp monta sur le trône dans la huitième année de Kavat, date confirmée par Samuel d'Ani et Mkhithar d'Aïrivank. De cette façon, le premier avénement de Kavat au trône arriva dans l'année 490-491. En 497 il abandonna la couronne à Djamasp, lequel régna jusqu'en 501, ou, si l'on admet deux ans pour la durée du gouvernement de ce dernier, jusqu'en 499. Après cela, Kavat continua de régner et gouverna trente et un ans, c'est-à-dire jusqu'en 530-531.

Selon Muralt, p. 103, 114,

Kavat régna de... 483–531, 12 sept.

Richter, p. 221, de. 491–531

Mordtmann, p. 75, de 491–531

M. Bartholomæi tire de ses recherches la conclusion que voici :

Premier avénement de Kavad........	491
Règne de neuf ans.................	500
Usurpation de Djamasp, trois ans.....	503
Règne de vingt-huit ans.............	531

mon calcul, ajoute-t-il, étant basé uniquement sur les données numismatiques[1].

XX.

KHOSROV I, ANOUSCH-IRVAN, خسرو نوشيروان انوشيروان, CHUSRUI. CHOSROES I (530-531-578).

Dans la troisième année de Justinien[2], *Khosrov*, fils de Kavad, monta sur le trône de Perse, qu'il occupa quarante-sept ans, 530-31 à 577-578. Il fut battu en Arménie par Vardan. Khosrov se signala, pendant toute la durée de son règne, par sa sagesse et sa bonne administration. Il ferma le passage de *Djor*[3] et fit prisonnier le roi d'Éger. Il s'empara également d'Antioche de Pisidie, en transporta les habitants en Perse, et fonda la ville de *Veh-Andschatok-Khosrov*[4], appelée aussi *Onki*. Il s'empara de Dara, de Kaghnik, et ravagea toute la Cilicie. Il régna quarante-huit ans. Avant de mourir, il crut au Christ et reçut le baptême des mains du catholicos de l'endroit.

[1] Extrait d'une lettre, etc. (*Bulletin de l'Acad. des sciences*, t. XIV, p. 371.)

[2] Sépéos, p. 29-30; Vardan, p. 75.

[3] *Derbend-Nameh*, translat. by Mirza Kazem-Beg, p. 5-9; Agathange, p. 26-27; Élisée, p. 11, 73, 154, édit. de Venise; Ghévont, p. 27-28, 111, trad. russe; Moyse de Kaghank. l. II, c. XI, et Addit. à la traduct. russe, p. 332; Sépéos, traduct. russe, note 78; D'Ohsson, *Les Peuples du Caucase*, p. 5-10, et note VII, p. 160-164.

[4] Sur cette ville, consulter Procope, *De bello pers.* l. II, c. XIV; Muralt, *Chronog. byzant.* p. 688; Mirkhond, trad. par De Sacy, p. 366;

Suivant Açoghik, p. 114, Vardan, p. 72, Mkhithar d'Aïrivank, p. 21, et Samuel d'Ani, p. 52, Khosrov, fils de Kavat, régna quarante-huit ans.

Dans la dixième année du gouvernement de Mjej, la quatorzième[1] de Justinien, la vingt-deuxième de Khosrov, fils de Kavat, roi d'Arménie, les Arméniens organisèrent leur ère, en 553 de J. C[2].

Vardan II de Mamikon tua le marzpan Sourên[3], qui avait été envoyé par Khosrov I en Arménie. Cet événement arriva dans l'année 41 du règne de Khosrov, 7 de Justin II (c'est-à-dire en 571-572), le 22 du mois d'arek, c'est-à-dire en février, un mardi.

Du temps du catholicos Léon, Khosrov ceignit la couronne de Perse, en remplacement de Kavad, son père[4]. Il envoya une puissante armée contre Vardan, meurtrier de Sourên. Une bataille fut livrée dans les plaines de Khaghamakh. L'armée perse essuya une défaite complète.

Dans l'année 31 (lisez 21) de Khosrov, fils de Kavat, prit fin l'année 552 depuis la naissance du

Hamza Ispah. *Annal. libri X*, vers. lat. p. 42; Sépêos, *Hist. d'Héracl.* trad. russe, note 79, p. 188.

[1] Ce doit être une altération de copiste.

[2] Açoghik, p. 83-84, 86, 95.

[3] Dans les extraits de l'Hist. de Théoph. de Byz. p. 3, il est aussi parlé du meurtre de Sourên par Vardan (*Hist. byz.* trad. par Spir. Destounis; Saint-Pétersbourg, 1860). Ménandre de Byz. dans la continuation de l'Histoire d'Agathias (*Ibid.* p. 402), a conservé, sous l'année 571, le récit du meurtre de Sourên. (Voir Vardan, p. 115, et Tchamitch, t. II, p. 214.)

[4] Jean Cath. p. 37-39.

Christ, laquelle est la première de l'ère arménienne.

Sous le patriarcat de saint Moyse, Khosrov, parvenu à une profonde vieillesse, ayant soumis nombre de peuples et rendu l'empire florissant, avant de mourir, fit profession de foi au Christ, reçut le baptême et mourut. Les chrétiens le déposèrent dans le tombeau des rois [1].

Dans un calendrier manuscrit, il est dit : L'ère arménienne commença en l'année 22 du règne de Khosrov le Grand, 552 [2].

Après Kout, *Khosrov*, son fils, monta sur le trône. Sa mère était rudement tourmentée par les démons. Les mages et les devins n'ayant pu la soulager, elle reçut le saint baptême et fut guérie. De son temps, les Perses entrèrent en Mésopotamie, dévastèrent toute la contrée jusqu'à Alep et à Antioche, et emportèrent les colonnes de marbre. Les Romains, à leur tour, ravagèrent le territoire perse. Khosrov marcha contre eux en personne, détruisit *Antioche* et *Sroudj*, et, n'ayant pu se rendre maître d'*Oarhha*, s'en retourna.

Dans la quinzième année de Justinien, 541-542, les Perses s'emparèrent de *Dimiton*, de *Kalanik*, de *Pélas*, enlevèrent les reliques de saint Bak, arrachèrent l'or du tombeau de saint Serge et emportèrent tous les ornements dans leur pays.

Dans la vingt-troisième année de Justinien, 549-550, les Perses s'emparèrent de Sparte (?) et la

[1] Sépéos, trad. russe, p. 30.

[2] Traité du calend. n° 114. Bibl. imp. de Paris.

fortifièrent. Les Romains la reprirent après un siége de sept ans.

Sous Justin II, les Arméniens cessèrent de payer tribut à Khosrov et passèrent du côté des Grecs. Khosrov demanda à Justin de lui payer lui-même le tribut pour les Arméniens, s'il les prenait sous sa protection. Justin répondit par un refus. Dans ce temps-là, Khosrov, excité par les mages, se mit à persécuter les chrétiens et les contraignit d'apostasier. Les Arméniens ne le laissèrent point construire des pyrées chez eux et battirent ses troupes venues dans ce but.

Dans la huitième année de son règne, 573-574, Justin II créa son frère germain (cousin germain), *Marcien*, césar, et l'envoya contre Mdzbin. De Tara, Marcien envoya sur le territoire un corps de troupes qui revint avec un butin considérable. Le gouverneur perse de Mdzbin réussit habilement à retenir Marcien dans Tara, puis, pendant ce temps-là, il ravitaillait lui-même Mdzbin et en éloignait les chrétiens. A Pâques, Marcien s'approcha de Mdzbin et la bloqua. La ville était sur le point de se rendre, quand *Acace* arriva en remplacement de Marcien et prit le commandement, 573. L'armée, pensant que l'empereur était mort, abandonna la ville et partit. Sur ces entrefaites, l'allié des Romains, Mondar, ayant eu connaissance du plan artificieux imaginé par l'empereur pour le faire mourir, passa du côté des Perses, qui fondirent sur les troupes romaines, les battirent, ravagèrent tout le pays jus-

qu'à Antioche, toutes les possessions des Romains, et assiégèrent Tara, dont ils s'emparèrent après un siége de courte durée[1]. Ayant pillé la forteresse, les Perses retournèrent dans leur pays. Khosrov envoya aux Turcs Thétals sept mille jeunes filles captives en présent, et leur demanda des secours pour faire la guerre aux Romains, aux Arméniens et aux Tadjiks (Arabes).

Conclusion. — *Khosrov I Anouschirvan* était fils de Kavat, selon tous les écrivains arméniens. Il régna de quarante-sept à quarante-huit ans, c'est-à-dire plus de quarante-sept ans. Tous les autres écrivains disent la même chose. (Richter, p. 222-228.)

Comme il monta sur le trône dans la troisième année de Justinien, la première année de son règne doit être comptée à partir de 530.

Les autres faits que nous avons cités plus haut confirment cette date. La septième (lisez 5e, Ե au lieu de Է) année de Justin II est parallèle à la quarante et unième de Khosrov, c'est-à-dire à l'an 571; l'année 553 était la vingt-deuxième du règne de Khosrov, par conséquent, Khosrov I monta sur le trône en 530 ou 531. Comme il régna de quarante-sept à quarante-huit ans, la dernière année de son règne sera 578.

Selon Muralt, p. 155,239, Khosrov I régna de septembre 531 jusqu'au printemps de 579

[1] A la fin de 573. (Cf. Muralt, *Essai de chronog. byz.* p. 232.)

Suivant Richter, p. 228, de......... 532-579
Lebeau, t. X, p. 161, du 12 juin
531 au printemps de...... 579
Mordtmann, p. 84, de....... 531-579

XXI.

ORMIZD IV, هرمز ترکزاده, OCHRAMAZD (578-589-590).

Dans la douzième année de Justin II[1], *Ormizd*, fils du roi Khosrov, monta sur le trône de Perse qu'il occupa douze ans, 578-589-590. Un des gouverneurs des contrées orientales de Perse, *Vahram Mérhévandak*[2], dirigea contre les Thétals une guerre victorieuse, s'empara de Balkh et de tout le pays des *Kouschans*, et poussa au delà du grand fleuve *Veh-Rhot*[3], jusqu'au lieu appelé *Kazbion*. A la suite d'une victoire éclatante remportée sur le roi des *Mazkouths*, il le tua et fit sur ses terres un butin immense. La guerre terminée, il envoya à la Porte une

[1] Sépéos, p. 21, 31-38.

[2] Il s'agit ici de Bahram-Tchoubin, personnage connu chez les Arméniens sous le nom de *Vahram*. Les Arméniens traduisent la forme perse بهرام par *Vrham* quand elle s'applique à un roi, et par *Vahram* quand c'est à un général d'armée. Seul, Moyse de Kaghankatonts, l. II, c. XVII, le nomme *Vahram-Tchobin*. Il était originaire de la famille *Mihran*, qui descendait des Arsacides. (Cf. Théophylacte Simocatta, l. III, c. XVIII.)

[3] Dénomination du fleuve Oxus signifiant *fleuve glorieux*, به رود. Il s'appelle aujourd'hui *Amou-dareïa*; chez les Mongols, *Amou-Moran*; dans la Géographie de Vardan, *Amou-sou*, ce qui correspond complétement aux dénominations perses de ce fleuve : اب آمويه آمو نهر, c'est-à-dire *fleuve d'Amou*.

petite portion des trésors provenant du pillage, avec un rapport sur la victoire. Blessé de la mesquinerie du présent, le roi donna l'ordre à ses *pouschtipans* et à ses *hamharzans*[1] de se rendre à l'armée et d'exiger le butin entier[2]. A cette nouvelle, l'armée se révolta contre Ormizd, proclama roi Vahram et prit le chemin de l'Assyrie, avec le dessein de tuer Ormizd et de mettre ainsi fin à la dynastie des Sassanides[3]. Quand le bruit de ce qui se passait parvint à la Porte de Perse, la terreur et l'effroi s'emparèrent d'Ormizd. Il réunit son entourage avec ses gardes du corps et leur demanda conseil. A la fin, ils résolurent de partir avec le trésor royal et toute la cour, et de les transporter au delà du fleuve *Dglath* en bac, à *Veh-Kavat*[4], de couper les cordes du bac et de demander aux Turcs de puissants secours. Mais les

[1] Voir Avant-propos, titres et charges, p. 116.

[2] Comparer avec le récit de Mirkhond, traduct. de S. de Sacy, p. 394-395.

[3] Il faut se rappeler que Vahram était d'origine arsacide. Simocatta et autres historiens grecs prétendent que c'est la colère d'Ormizd, et, comme conséquence, la révolte de Vahram, qui fut cause de la défaite infligée à celui-ci sur les bords de l'Araxe par les Grecs. Mirkhond (*Hist. des Sassan.* trad. de S. de Sacy, p. 395) et autres écrivains orientaux, d'accord avec Sépêos, assurent que des mécontentements s'étaient élevés entre Ormizd et son illustre général d'armée, dans le temps que Vahram était occupé à faire la guerre aux Turcs, à l'orient de la mer Caspienne.

[4] Beaucoup de villes de Perse portaient le nom de leur fondateur ou de leur restaurateur précédé du mot *veh*, glorieux; par exemple, Veh-Artaschir, Veh-Schapour, Veh-Kavat, qui paraît être la même ville que Séleucie, restaurée par Kavat, et située sur la rive droite du Tigre, en face de Ctésiphon.

choses ne se passèrent point ainsi. Les gens de l'entourage et les gardes du corps du roi, dans un conseil secret, prirent la résolution de tuer Ormizd et d'élever au trône son fils, *Khosrov*. En conséquence, ils se rendirent à la forteresse *Grvandakan*[1], et mirent en liberté *Kkosrov*, *Vndo*[2], avec tous leurs compagnons de captivité. — Ils expédièrent des courriers fidèles à l'oncle de Khosrov, *Vstam*[3], pour qu'il hâtât son arrivée.

S'étant réunis tous ensemble, ils pénétrèrent dans l'appartement d'Ormizd, s'emparèrent de lui et l'aveuglèrent. Quelque temps après ils le tuèrent. Il avait régné douze ans. La mère d'Ormizd, *Kaïén*, était fille du roi des Thétals (Turcs)[4].

Il avait été marié à une fille du grand *Asparapet*, sœur de Vndo et de Vstam. Cet Asparapet, seigneur d'origine parthe, fut mis à mort par lui dans la suite. Appréhendant sans cesse une vengeance de la part des fils d'Asparapet, Ormizd les enferma en prison[5].

Suivant Açoghik, p. 114, Mkhithar d'Aïrivank, p. 21, et Samuel d'Ani, p. 52, Ormizd régna douze ans.

[1] Prison située dans Ctésiphon, où l'on enfermait les criminels politiques. Cette dénomination vient probablement du mot گرفتن «saisir, détenir.» Il ne faut pas confondre cette forteresse avec la *forteresse de l'Oubli*. Comparer l'arménien գրաւել et l'allemand *greifen*.

[2] *Bendouïeh* des écrivains orientaux.

[3] *Bostam* et *Kestehem* des écrivains orientaux.

[4] De là aussi son nom de *Tourk-Zadé*, fils de femme turque. (Cf. Mirkhond, *Hist. des Sass.* p. 389.)

[5] Mirkhond, *ibid.*

Ormizd tua Nikhordjès[1].

Ormizd entreprit trois campagnes en Arménie[2]. Les Arméniens, aidés de quelques secours des Grecs, les repoussèrent à chaque fois. Alors Ormizd entreprit une campagne en Cappadoce, battit les Grecs, s'empara de Sébaste et la livra aux flammes. Les Grecs revinrent avec de nouvelles forces, battirent les Perses, et leur prirent du butin et le pyrée. Les Persans se jetèrent sur Mélitène, mais là encore ils furent battus par les Grecs. Sur ces entrefaites mourut Justin. Tibère nomma *Maurice* au commandement de la campagne contre les Perses.

Dans la huitième année de Maurice, 589-590, les Perses se soulevèrent contre leur roi Ormizd, lui crevèrent les yeux et élevèrent au trône son fils, Khosrov.

Conclusion. — *Ormizd*, Hormisdas IV, suivant Mirkhond, p. 387-400, Khondemir (Herb. p. 424), Tabari et autres, était fils de Khosrov Nouschirvan et d'une princesse turque.

Douze ans de Justin donnent l'année 578 (Muralt, *Essai de chronog. byz.* p. 236). Conséquemment Ormizd IV monta sur le trône en l'année 578, et comme il régna douze ans, suivant l'opinion de presque tous les écrivains (Richter, *Hist. krit. Versuch*, p. 228-232), il s'ensuit que son règne se prolongea jusqu'en 589-590. C'est ce qui résulte éga-

[1] Jean de Mamikon, p. 13. Nous ne pouvons pas expliquer ce nouveau nom du titre de Vahram-Tchoubin.

[2] Mich. le Syr.

lement du tableau synchronique de Sépêos, p. 21, où la deuxième année d'Ormizd correspond à la première année de l'empereur Tibère, c'est-à-dire à 579[1]. L'opinion de Michel le Syrien qu'Ormizd fut tué dans la huitième année de Maurice est également d'accord avec notre conclusion. La huitième de Maurice[2] coïncide avec l'année 589-590. Par conséquent, Ormizd IV, fils de Khosrov Nouschirvan, régna environ douze ans, de la fin de 578 ou du commencement de 579 à l'année 589-590.

Dans son Mémoire intitulé : *Erklärung, etc.*[3], M. Mordtmann cite une monnaie portant pour date la treizième année du règne d'Ormizd IV, mais il suppose lui-même sur-le-champ que cette monnaie dut être frappée dans quelque province éloignée de l'empire où la nouvelle du renversement et de la mort d'Ormizd n'était pas encore parvenue.

Selon Muralt, Ormizd IV régna du commencement de 579-591 (*Essai de chronog. byz.* p. 239 et 252.)

Suivant Lebeau, t. X, p. 161 et 299, il régna
de 578-590
Mordtmann, p. 100, de.... 579-591
Richter, p. 228 et 234, de.. 579-590

[1] Muralt, *Essai de chronogr. byz.* p. 238.
[2] *Idem, ibid.* p. 248.
[3] *Zeitschrift der deutsch. morgenländ. Gesellschaft*, t. VIII.

XXII.

KHOSROV-ABROUÈZ, خسرو پرويز ابرويز, CHOSROES II (590-627-28).

Dans la septième année de Maurice[1], Khosrov, fils d'Ormizd, fut couronné roi de Perse et régna trente-sept ans, 590-627-28. A la mort d'Ormizd, les seigneurs élevèrent sur le trône son fils Khosrov, et commencèrent leurs préparatifs pour se réfugier de l'autre côté du fleuve *Dglath* (le Tigre). Quelques jours après, *Vahram* atteignit la capitale (Ctésiphon) avec son armée.

Le jeune Khosrov, avec ses oncles *Vndo* et *Vstam*, traversa le fleuve Dglath sur le pont et, après qu'il fut passé, coupa les cordes du pont. Vahram, pendant ce temps-là, faisait main basse sur toute sa maison, trésors, femmes, trône, et construisait des radeaux pour poursuivre Khosrov. Celui-ci, n'étant pas en état de résister, prit la fuite sans savoir à qui adresser une demande de secours, au khakan des Turcs ou à l'empereur grec. A la fin, il pensa que le mieux était de s'adresser à l'empereur, et il lui écrivit une lettre dans laquelle il le priait d'être son *père*, se disait lui-même son *fils*, et promettait de lui céder l'Arménie jusqu'aux villes de Mdzbin (Nisibe), de Van et de Tiflis, s'il l'aidait, lui Khosrov, à monter sur le trône de ses pères. Vahram adressa à l'empereur une lettre exactement semblable.

[1] Sépéos, p. 21, 34-106.

Maurice soumit la question à l'examen des sénateurs. Ceux-ci répondirent : « Les Perses sont un peuple faux et injuste. Dans le danger, ils promettent beaucoup. Délivrés du péril, ils nient la parole donnée. Nous avons essuyé bien du mal de leur part. Qu'ils s'exterminent les uns les autres, nous nous reposerons. » Nonobstant ces représentations, Maurice embrassa le parti de Khosrov et envoya à son aide son neveu *Philippique*, et, en outre, *Jean Patrik*, d'Arménie, et *Nersès Stratelat* (Narsès), de Syrie. Les princes et les seigneurs arméniens prirent également le parti de Khosrov, et, malgré deux lettres flatteuses adressées successivement par Vahram aux Arméniens [1], Mouschegh, commandant des milices arméniennes, resta fidèle à la parole donnée.

Alors, des deux côtés, les armées se préparèrent à une attaque. La bataille s'engagea dans le district de Vararat (Balarath). Mouschegh, avec les troupes arméniennes auxquelles se joignirent 8,000 Perses sous la conduite de Vndo et de Vstam, battit complétement Vahram. Tous les trésors de Vahram restèrent aux mains des vainqueurs. Lui-même ne réussit qu'avec peine à se réfugier dans *Bahl-Schahastan* [2] (Balkh), où il fut tué, peu de temps après,

[1] Sépéos, trad. russe, note 118.

[2] Sur *Bahl-Schahastan*, consulter *Hist. des Aghouans*, traduction russe, Addit. p. 291-294 ; critique de la traduction de l'*Hist. des Agh.* par M. Lerch, livraison n° 6, t. III du Bulletin de la Société archéologique. Sur l'étymologie du mot *schahastan*, voir Saint-Martin, *Fragm. d'une hist. des Arsacides*, t. II, p. 256-257.

grâce aux intrigues de Khosrov. Après la victoire, Khosrov ordonna de détacher une portion des trésors provenant du butin pour l'empereur et de jeter les prisonniers sous les pieds des éléphants[1].

Celle de ses femmes que Khosrov chérissait le plus était Schirin[2], chrétienne du Khoujastan (Susiane). Elle construisit quantité de monastères et d'églises dans le voisinage de la Porte royale.

L'Arménie étant partagée entre la Perse et l'Empire, et servant constamment de pomme de discorde entre ces deux puissances, Maurice, afin de se tranquilliser lui-même une fois pour toutes sur le compte des rebelles habitants de cette contrée, imagina un moyen hautement perfide et insidieux. Il proposa à Khosrov d'envoyer les troupes arméniennes en Orient contre les Hephthalites (sur les rives de l'Oxus) et de les y maintenir; de son côté, il se chargeait d'appeler les Arméniens de la portion du pays appartenant à l'Empire dans la Thrace (contre les peuples slaves et turcs). Le but qu'il se proposait par cette mesure était de dépouiller le pays de toute puissance politique. La proposition fut acceptée et mise à exécution[3].

[1] Lebeau, *Hist. du Bas-Emp.* t. X, p. 329-330.

[2] Théophylacte Simocatta prétend que *Sira* (Σιρῆ), femme de Khosrov, était grecque (l. V, c. XIII). Les écrivains orientaux et plusieurs auteurs arméniens assurent que Maurice donna sa fille *Mariam* ou *Marie* en mariage à Khosrov. (Voir aussi Lebeau, *Hist. du Bas-Emp.* t. X, p. 334, note 3).

[3] A partir de cette époque, les chefs des milices arméniennes, en Thrace, commencèrent à jouer un rôle important dans l'armée

Dans ce temps-là, Khosrov, voulant venger la mort de son père, ordonna de tuer Vndo, mais Vstam réussit à s'enfuir dans la Parthie et se souleva contre son neveu. Il devint en peu de temps tellement puissant qu'il réussit à soumettre à son autorité les deux rois kouschans, *Schôg* et *Pariôk*, dont le dernier cependant le tua traîtreusement.

Conformément à la promesse faite à Maurice, Khosrov envoya les troupes arméniennes, sous la conduite de *Smbat Bagratouni*[1], en Hyrcanie, avec ordre de soumettre les pays insurgés : *Amazrhoïen*, *Zrédjan* et *Taparastan*[2].

Smbat exécuta brillamment la mission dont il était chargé et fut comblé en retour des faveurs du roi. Entre autres choses, Khosrov fit présent à Smbat d'une ceinture et d'un sabre qui avaient appartenu à son père Ormizd.

Bientôt après, Smbat tourna ses armes contre les Hephthalites et les Kouschans. Les rois kouschans adressèrent, en suppliant, une demande de secours au grand *khakan*, le roi des contrées septentrionales, et en reçut une armée auxiliaire de 300,000 hommes. Lorsque les hostilités furent commencées, Smbat

grecque, parvinrent aux plus hauts grades militaires, et plusieurs d'entre eux montèrent même sur le trône des empereurs.

[1] On l'appelait aussi *Khosrov-Schoum* (gloire de Khosrov), et *Vrkan-marzpan*, c'est-à-dire gouverneur d'Hyrcanie.

[2] Probablement le district de *Routan*, رويان, dans le Khoraçan, cité par Aboulféda. *Zrédjan* est le Djordjan; *Taparastan*, le Tabaristan. Le peuple du Tabaristan est connu des écrivains arméniens sous le nom de *Taprik*.

les défit en plusieurs rencontres et dévasta les provinces de *Har*, de *Vatagès* et de *Thokhotostan* (Tokharestan). Les trésors provenant du butin furent envoyés à Khosrov, qui en récompensa Smbat, en lui conférant le titre de *Khosrov-schoum*. En outre, voulant honorer Smbat, il prescrivit de faire monter sur un éléphant pompeusement paré Varaztirots, son fils, lequel était élevé à la Porte royale, et lui donna le surnom de *Dschaviteam-Khosrov*[1].

Smbat mourut dans la vingt-huitième année du règne de Khosrov, par conséquent, en 617[2].

Après la mort de Smbat, les troupes arméniennes (quelques divisions) se placèrent sous la protection du *Khakan* des contrées septentrionales, qui leur ordonna d'aller rejoindre son général d'armée, le *Djépetoukh de Chine*[3]. Ce sont ces mêmes troupes qui, dans la suite, vinrent, à travers le passage de Derbend, au secours d'Héraclius, à l'époque de sa guerre contre Khosrov[4].

Dans l'année quatorze (lisez douze)[5] du règne

[1] Nous n'avons pas pu expliquer la signification de ce mot. Il signifie peut-être quelque chose comme *jeunesse de Khosrov*.

[2] Sépéos, trad. russe, note 146.

[3] Les écrivains arméniens donnent au roi de Chine le titre de *Djenbakour*. (Cf. Moyse de Khor. *Hist. d'Arm.* p. 162; *Géogr.* p. 616 de ses œuvres complètes; Faust. de Byz. p. 191, 240-241; Étienne de Siounik, p. 271.)

[4] Unique passage où Sépéos parle des secours que les Khazars fournirent à Héraclius lors de sa guerre contre Khosrov II. (Voir plus loin le récit de Moyse de Kaghankatouts.)

[5] Maurice, selon Sépéos, p. 21, ayant commencé à régner dans la cinquième année d'Ormizd IV, c'est-à-dire en 553, la vingtième année de son règne coïncide avec la douzième de Khosrov.

de Khosrov, et la vingtième de Maurice, l'armée de Thrace s'insurgea, tua Maurice et ses fils, et porta sur le trône *Phocas*, 602. Le bruit se répandit qu'un des fils de Maurice, *Théodose*, s'était réfugié à la Porte de Perse. Dans l'empire grec les troubles étaient généraux. Le commandant en chef de l'armée d'Égypte, *Héraclius*, ne voulut pas reconnaître le nouveau gouvernement. Un autre général d'armée grec, *Nersès* (Narsès), se souleva également dans Édesse, mais il fut pris et puni de mort. Quand la nouvelle de ces troubles arriva en Perse, Khosrov rompit la paix qui durait depuis longtemps avec la Grèce, et déclara vouloir venger la mort de Maurice. Il entra en Mésopotamie, s'empara de Tara et d'Édesse, et, ayant envoyé des troupes dans l'Arménie grecque, il retourna chez lui.

Pendant ce temps-là, les généraux de Khosrov, *Dschouan-Veh*, *Datoïean* et *Senitam-Khosrov*, portaient de rudes coups aux Grecs en Arménie.

L'année suivante, 604? 605?, Khosrov réunit une nombreuse armée et l'envoya en Assyrie (en Syrie?) sous la conduite de *Khorheam*, surnommé *Razman* [1], en lui confiant également Théodose, fils

[1] Le Rasmisas, Romizanes des Occidentaux. Ce nom se présente chez les écrivains arméniens avec les variantes diverses de Rhomizan (Michel le Syrien) et de Rhamikozan. La vraie leçon se trouve dans l'*Hist. des Aghouans*, liv. II, ch. x : *Rhozmiozan*, et dans Théoph. p. 245 : Ῥουσμιάζαν. Le nom réel de ce général était *Khorheam*, Khorhean ou Khorhem. Il s'appelait encore *Schah-Varaz* ou Schahrbarz. (Cf. *Hist. des Aghouans*, l. II, c. x, trad. russe, Addit. Sépéos, trad. russe, note 169.)

de Maurice. Arrivé en Mésopotamie, Khorheam s'empara d'*Édesse*, d'*Amid*, de *Tela*, de *Rhaschaiên*, d'*Antioche* et de toutes les villes qu'il rencontra sur sa route. Un autre général de Khosrov, *Aschtat-Yeztaïar*, en compagnie de Théodose, le prétendu fils de Maurice, arriva sur les frontières d'Arménie dans l'année dix-huit du règne de Khosrov, 607-608, et soumit les villes de *Satagh* (Satala) et de *Karin* (Théodosiopolis). Son successeur, *Schahên-Patgoçapan* (Saïs), dans la vingtième année du gouvernement de Khosrov, 609-610, se rendit maître de Césarée de Cappadoce. Les chrétiens abandonnèrent la ville pour aller s'établir ailleurs; il n'y resta que les Juifs.

Dans l'année vingt et un du règne de Khosrov, 610-611, *Schahên* transporta les habitants de Karin à Hamadan-Schahastan (Ecbatane).

Dans l'année vingt-deux du règne de Khosrov, 611-612, Héraclius, commandant de la province d'Égypte, rassembla une puissante armée, arriva à Constantinople où, après avoir tué Phocas, il éleva sur le trône son fils Héraclius. Aussitôt après son avénement au trône, Héraclius envoya à Khosrov des présents magnifiques et lui demanda la paix. Khosrov ne voulut pas même en entendre parler. « L'empire grec m'appartient, répondit-il (il se fondait sur ce qu'il avait été adopté par Maurice), et je l'ai donné à Théodose, fils de Maurice. » Il prit les présents qu'on lui offrait, mais il ordonna de tuer les ambassadeurs. Instruit des sentiments hostiles

du roi, Héraclius donna l'ordre d'assiéger *Césarée*, où les Perses commencèrent bien vite à ressentir le manque de vivres. Alors ils firent une sortie, repoussèrent les Grecs et s'en allèrent.

Schahén avec sa division se joint à l'armée de *Khorhem*.

Parmi les autres généraux de Khosrov qui figurèrent dans cette guerre on connaît : *Schahraïenpet*, *Parseanpet-Parschenazdat*, *Namgaroun-Schonazp*, *Schahrapghakan*, *Djrhodj-Veh* ou *Djrhodj-Vehan* (Ruzbihan)[1]. *Philippique*[2], gendre de Maurice, combattait pour l'empereur. La guerre se prolongea de cette façon pendant sept ans.

Dans ce temps-là, l'empereur Héraclius mit son fils Constantin sur le trône à sa place, en le confiant au Sénat et aux grands dignitaires. Lui-même, accompagné de son frère (Théodose), à la tête d'une nombreuse armée, prit le chemin de l'Assyrie où, dans le commencement, il livra aux Perses plusieurs batailles indécises.

Sur ces entrefaites, les Perses soumirent presque toute la Palestine. Le général perse, nommé *Rhazman-Khorheam*, lequel avait son quartier général à Césarée, proposa aux habitants de Jérusalem de rendre la ville; mais bientôt les chrétiens prirent le dessus. Les chefs perses furent massacrés et la ville s'insurgea. Alors Khorheam assiégea de nouveau Jérusalem avec une

[1] Sépéos, trad. russe, note 176.

[2] Au sujet de Philippique, consulter Lebeau, *Hist. du Bas-Emp.* t. X, p. 198-199; Muralt, *Essai de chronogr. byz.* p. 244.

armée considérable. Au bout de dix-huit jours de siége, il mina les murs de la ville; et, dans la vingt-cinquième année du règne de Khosrov[1], dix jours après Pâques, les Perses se rendirent maîtres de Jérusalem, où ils commirent d'épouvantables massacres. Quand on compta les cadavres de ceux qui avaient succombé, le nombre s'éleva à dix-sept mille, 614-615. Trente-cinq mille hommes furent emmenés en esclavage[2]. Au nombre des prisonniers était le patriarche *Zacharie*. Tout l'or et l'argent qui fut trouvé dans la ville fut converti en lingots et expédié en Perse. Après de longues recherches, la croix vivificatrice fut découverte et transportée à la Porte royale. Les Juifs, qui avaient pris parti pour les Perses, jouirent, au commencement, de leur protection, mais ils ne tardèrent pas d'être expulsés de Jérusalem. L'évêque Modestus fut nommé administrateur de la ville[3].

Après la conquête de la Palestine, Khorheam conduisit son armée contre Constantinople et s'arrêta à Chalcédoine, en face de Byzance. La capitale courut le plus grand danger. N'ayant ni la force ni l'é-

[1] L'original porte vingt-sept, mais nous avons corrigé cette erreur du copiste, lequel a écrit Է pour Ե, sept au lieu de cinq. Que cette erreur appartienne au copiste, cela résulte visiblement de ce fait que Thomas Ardzrouni, qui a emprunté à Sépêos la relation de la prise de Jérusalem, dit que cet événement eut lieu en l'année vingt-cinq du règne de Khosrov.

[2] Sur la prise de Jérusalem par les Perses, voir Lebeau, t. XI, p. 11-12.

[3] Modestus, abbé du monastère de Saint-Théodore, prit le gou-

nergie suffisantes pour repousser l'ennemi, l'empereur recourut à des moyens humiliants. Il envoya à Khorheam de magnifiques présents, expédia des vivres à ses troupes et le pria de ne rien entreprendre contre la capitale, jusqu'à ce qu'il eût écrit à Khosrov et réussi à conclure la paix avec lui. Héraclius envoya en effet à Khosrov de riches présents et lui demanda humblement la paix. Khosrov prit les présents; mais à la lettre humiliante de l'empereur il répondit avec hauteur que l'empire de Byzance lui appartenait, qu'Héraclius était son esclave et un rebelle. Quand Héraclius eut lu la réponse de Khosrov en assemblée, en présence du patriarche, du sénat et d'un peuple nombreux, leur indignation fut sans limites. Tous, du petit au grand, demandèrent une vengeance sanglante.

Alors Héraclius, laissant le gouvernement aux mains de son fils Constantin, entra en campagne contre les Perses avec une armée de 120,000 hommes, et prit la route des rives méridionales de la mer Noire et de l'Arménie. Après avoir battu les meilleurs généraux de Khosrov, *Schahén-Patgoçapan*, *Schah-Varaz* et *Djrhodj-Veh*, l'empereur se porta rapidement sur Tisbon (Ctésiphon), résidence des rois de Perse. Le général perse Djrhodj-Vehan essaya d'arrêter Héraclius, mais il fut rejeté par lui au delà du mont Zarasp en Assyrie. Il fut livré en Assyrie une seconde et sanglante bataille dans laquelle les Perses

vernement de l'église, en l'absence de Zacharie; il travailla aussitôt à rétablir les lieux saints. (Lebeau, t. XI, p. 13.)

essuyèrent une défaite complète. Héraclius était déjà sous les murs de Ctésiphon.

Cependant Khosrov réussit à envoyer à temps dans *Veh-Kavat*, au delà du Tigre, ses femmes, ses enfants, ses écuries, ses trésors, et s'y rendit lui-même après eux. Avant son départ, il réunit les seigneurs, leur expliqua l'état des choses, et se plaignit de Khorheam qui l'abandonna et ne vint point à son aide de l'Occident. A la fin, il se mit à leur reprocher de n'être pas tous morts en défendant la patrie. Alors les seigneurs, épouvantés des méchantes dispositions de Khosrov, formèrent sur-le-champ un complot, se transportèrent nuitamment à *Veh-Kavat*, se rendirent maîtres de la personne du roi, désignèrent des sentinelles pour le garder, et proclamèrent roi *Kavat*, son fils. Instruit du danger, Khosrov bondit de frayeur, changea de vêtements et se cacha dans le jardin derrière un bouquet d'arbrisseaux; mais il fut bientôt découvert et tué par ordre de Kavat. Ses fils, au nombre de quarante, périrent en même temps que lui [1].

Les deux frères *Bndo* et *Vstam*, parents du roi de Perse, se révoltèrent contre Ormizd, père de Khosrov, et le tuèrent [2]. Eux-mêmes, avec leur neveu,

[1] Le nombre des fils de Khosrov est estimé diversement, selon les auteurs. Lebeau, se fondant sur l'historien syrien *Thomas Maraga*, dit que Kavat ordonna de tuer tous ses frères, au nombre de vingt-cinq (t. XI, p. 146). Suivant Mirkhond, p. 409, Khosrov n'avait que quinze fils. Hamza Ispah. *Annal. libri X*, vers. lat. p. 45, cite par leur nom dix-neuf fils de Khosrov II.

[2] Moyse de Kaghank. l. II, c. IX-XIII, XVII.

Khosrov, fils d'Ormizd, s'enfuirent de *Vahram-Tchobin* et cherchèrent un refuge sur les terres grecques, auprès de l'empereur romain Maurice. Maurice donna sa fille en mariage à Khosrov et lui fournit les moyens de rentrer en possession de son royaume. Il s'écoula ensuite plusieurs années. Khosrov entreprit de se venger des meurtriers de son père. Il punit de mort ses deux oncles, *Bndo* et *Vstam*, avec soixante hommes de leur famille environ. L'un d'eux, *Mihran*, avec trente mille familles, se sauve par la fuite en Aghouanie et s'établit dans la province d'Outik. Là il soumet en peu de temps plusieurs provinces, et devient le fondateur d'une nouvelle dynastie de rois d'Aghouanie, la dynastie de *Mihrakan*[1].

Khosrov guerroya longtemps contre l'empereur grec *Flavius Héraclius* et dévasta ses possessions. Il fut redevable du plus grand nombre de ses victoires à son général d'armée *Khorheam* que, pour son entendement à ordonner la bataille et à remporter la victoire, il honora, suivant l'habileté des Perses, des titres fastueux de *Rozmiozan* et de *Schah-Varaz*. Ce Schah-Varaz prit et incendia Jérusalem, *emmena en captivité la sainte Croix*, ainsi que tous les vases d'or et d'argent de ces contrées. Il expédia en Perse, à la Porte royale, tout ce qu'il y avait de précieux dans les magnifiques villes qui tombèrent en son pouvoir, depuis les colonnes de marbre et

[1] *Hist. des Aghouans*, l. II, c. XVII, trad. russe, Addit. (Voir également le tableau généalogique de la famille *Mihrakan*, p. 339-343.)

les corniches jusqu'à des oiseaux et des quadrupèdes qui étaient complétement inconnus, avant cette époque, en Orient. C'était peu. Il traînait à sa suite un grand nombre de chanteurs qui égayaient les festins, de jeunes filles et de jeunes garçons élevés dans la mollesse. Il exerça ses fureurs sur terre et sur mer; il *transporta* de très-élégantes villes romaines avec leurs habitants sur le territoire perse, et prescrivit à ses architectes de construire des villes en Perse sur le modèle des villes détruites. Il appela l'une de ces villes *Antioche la Glorieuse*, et les autres par leur nom précédent en y ajoutant le mot *glorieux* (veh — به[1]).

Dans l'année trente-cinq de son règne, 624-625, dans la première année du dix-huitième bissexte de l'ère arménienne[2], Khosrov commença à faiblir devant l'empereur grec. Celui-ci informa ses troupes et ses généraux de ses succès, et réunit une nombreuse armée.

Ayant confié la capitale à son fils (Constantin), Héraclius laissa ses provinces et ses villes aux mains des Perses, se rendit par mer en *Éger*[3], passa de là en Arménie, et traversa l'Araxe; il espérait surprendre Khosrov à l'improviste. Khosrov se trouvait en ce moment en Médie. Il s'enfuit de là en Assyrie et appela à son aide son grand général d'armée, Schah-

[1] Ce sont les propres expressions de l'auteur.

[2] Éd. Dulaurier, *Recherches sur la chronologie arménienne*, ch. I, p. 9, note 30.

[3] Sur la rive orientale de la mer Noire, formant une portion de la Mingrélie actuelle et de l'Aphkhazie.

Varaz. Celui-ci, avec des troupes nombreuses et choisies, se rapprocha des frontières d'Arménie. Alors l'empereur dévasta tout l'Atrpatakan et s'arrêta dans un endroit fortifié, nommé *Gaïschavan*, connu par ses sources salutaires, pour faire reposer son armée. De là il s'en alla prendre ses quartiers d'hiver en Aghouanie et établit ses campements dans la province d'*Outik*. Dans le temps que l'empereur se trouvait sur les bords de la rivière *Tghmout*, non loin du village de *Diontakan*, un corps nombreux de Perses, nommé *nouvelle armée*, s'avança contre lui sous la conduite de *Schahrapghakan*, favori du roi, et de *Granik-Saghar*. Un autre général vint des possessions grecques les renforcer. Avec leurs forces réunies, ils contraignirent Héraclius de se retirer dans Siounik et lui enlevèrent toutes ses conquêtes en Aghouanie.

Sur ces entrefaites, les *Khazars*[1] opérèrent une irruption en Arménie et ravagèrent l'Atrpatakan.

Après avoir amassé un butin incalculable, ils s'en retournèrent chez eux par la porte de *Tchogh* ou de *Tchor*. Leur souverain, que dévorait une soif insatiable de pillage, se décida l'année suivante à entrer en campagne en personne. En conséquence, il informa tout ce qui était soumis à son autorité : « tribus et peuples, habitants des montagnes ou des plaines, vivant sous un toit ou à ciel ouvert, ayant

[1] Sur les Khazars qui vinrent au secours d'Héraclius, consulter Lebeau, *Hist. du Bas-Emp.* t. XI, p. 117; *Hist. des Aghouans*, trad. russe, l. II, c. XI et XII, Addit.

la tête rase ou portant chevelure, d'avoir à être en armes au premier signal et prêts à prendre la campagne. »

Dans l'année trente-six du règne de Khosrov, 625-626, les Khazars prirent et détruisirent la ville de *Tchogh* (non loin de Derbend), pour la construction de laquelle les rois de Perse avaient épuisé leur pays. Les Sassanides n'avaient épargné aucune sorte de dépenses pour fortifier cette ville; les plus habiles architectes avaient employé dans ce but les matériaux les meilleurs et les plus solides, afin d'élever une forteresse entre les montagnes du Caucase et la mer Orientale. Les Khazars la détruisirent, pénétrèrent dans l'Aghouanie, s'emparèrent de *Partav,* la capitale, massacrèrent les habitants, pillèrent le trésor, et allèrent assiéger la commerçante, la voluptueuse, l'illustre ville de Tiflis [1]. Là, Héraclius, ayant reçu de leurs nouvelles, se porta avec son armée à leur rencontre et conclut alliance avec *Dschéboa-Khakan*, chef des Khazars. Les armées des deux rois commencèrent le siége de Tiflis. La ville, réduite à la dernière extrémité, était prête à se rendre. Sur ces entrefaites, *Schahrapghakan*, avec mille hommes bien armés et des vivres, réussit à entrer dans Tiflis et repoussa toutes les attaques

[1] Tiphilis. Les Khazars pénètrent, sous leur second chef, Ziébel, par les portes Caspiennes dans l'Adroëgan, en dévastant tout, en emmenant les hommes captifs; Ziébel se prosterne devant Héraclius et s'en retourne, après lui avoir donné un secours de quarante mille hommes d'élite, avec lesquels l'empereur va attaquer Chosroës. (Cf. Muralt, *Essai de chronogr. byz.* p. 281.)

des ennemis. N'étant pas en état de prendre la ville, les deux rois résolurent de rentrer chez eux et de se réunir l'année suivante avec de nouvelles troupes, pour travailler en commun à l'affaiblissement de la monarchie perse.

Dans cette même année, l'empereur députa aux Khazars, pour entamer des négociations, un de ses seigneurs, *André*, avec des présents magnifiques et les promesses les plus libérales. Afin de s'entendre sur les conditions finales, *Dschébou-Khakan* envoya à Constantinople un corps de mille cavaliers qui, ayant terminé sa mission, rentra dans sa patrie.

Au commencement de l'année trente-sept, 626-627, le roi du Nord envoya les troupes promises sous la conduite de son neveu, lequel portait le titre de Schah. Les Khazars dévastèrent l'Aghouanie et une partie de l'Atrpatakan. L'empereur, pendant ce temps-là, envahit la Perse et se porta dans la direction de la capitale. Khosrov se jeta dans Tisbon et envoya contre l'empereur toutes les troupes qui se trouvaient sous sa main. Il nomma au commandement de ce corps un seigneur à qui il conféra, à cette occasion, le nom fastueux de *Rhodj-Veh*. Le général obéit au roi à contre-cœur. Il voyait que l'armée de Khosrov, rassemblée à la hâte, ne pourrait soutenir la lutte contre les troupes expérimentées d'Héraclius, et demanda en conséquence, à plusieurs reprises, du renfort à Khosrov. Celui-ci répondit à sa quatrième lettre : « Si tu ne peux pas vaincre, du

moins tu peux mourir! » Alors Rbodj-Veh, levant les mains au ciel, s'écria : « Mes dieux, jugez entre moi et mon impitoyable roi! » Ceci dit, il se précipita dans la mêlée. Malgré une résistance désespérée, il fut exterminé complétement avec son armée par les Grecs.

En voyant la défaite constante de leurs troupes et l'approche d'un ennemi triomphant, 627-628, les seigneurs perses tramèrent une conspiration et résolurent de se défaire de Khosrov. Le précepteur de *Kavat*, fils aîné de Khosrov, dirigea cette conjuration. Il expédia à Héraclius un courrier au nom de Kavat, et envoya des présents aux principaux chefs de l'armée grecque. En même temps, il expédia des lettres à tous les seigneurs de l'empire de Perse, et leur annonça, au nom de Kavat, que Khosrov, son père, avait été renversé du trône, et que lui (Kavat) avait déjà pris les rênes du gouvernement. Il prescrivit en même temps de placer un fort détachement à la tête du pont sur le Tigre, près de la ville de *Veh-Artaschir*, en face de la porte de Tisbon, où Khosrov était gardé par ses troupes favorites.

Kavat, en personne, accompagné d'une nombreuse escorte, parcourut à cheval les rues de la ville. Des hérauts, aux deux côtés du roi, proclamaient l'avénement de Kavat : « Que celui qui aime la vie et veut couler des jours prospères aille au-devant du roi des rois, Kavat!

Les conjurés ouvrirent la porte de la forteresse

d'*Anhousch*[1] (de l'Oubli) et rendirent à la lumière une multitude sans nombre de captifs qui, ayant brisé les uns les autres leurs chaînes, se répandirent en foule hors de la prison, s'élancèrent sur des chevaux, se mêlèrent au cortége de Kavat, l'accueillirent avec de joyeuses acclamations et outrageaient Khosrov[2]. Alors les troupes de la Porte commencèrent aussi à abandonner peu à peu Khosrov, et passèrent avec leurs drapeaux du côté de Kavat. Des courriers de Kavat pénétrèrent dans le palais et donnèrent l'ordre, en son nom, aux serviteurs de la Porte, sous peine de mort, de tenir Khosrov sous bonne garde, de peur qu'il n'échappât. En entendant du bruit et des cris confus, Khosrov apprit ce qui se passait dans la ville. Alors il eût fallu voir quel désespoir s'empara de lui. Il perdit toute espèce d'intelligence; il soupirait, il gémissait, ne sentait rien quand il s'asseyait et éprouvait des soubresauts continuels. Il s'en alla à pied dans le jardin et, là, il se cacha derrière un bouquet d'arbres, attendant à tout moment la mort.

Cependant le palais fut pris. Les conjurés se mirent à la recherche de Khosrov et le trouvèrent derrière les arbres. Ils l'emmenèrent hors du jardin et le conduisirent dans une maison appelée *Kataki-*

[1] Cette forteresse doit être la même que celle que Sépéos nomme *Grvandakan.*

[2] Kavat court à Ctésiphon, où il arrive avant son père, que sa maladie obligeait de marcher à petites journées. Il fait ouvrir les prisons et donne aux prisonniers des armes et des chevaux. (Lebeau, *Hist. du Bas-Emp.* t. XI, p. 148-149.)

hndouk[1], appartenant à *Maraspand*. Lorsque Khosrov reconnut où il était, et chez quel hôte, il se frappa la poitrine et s'écria : « Malheur à moi ! comme j'ai été trompé par les devins qui m'avaient prédit que je serais pris dans l'Inde, dans la localité de Maraspand ! » Ils le gardèrent tout le jour dans cette maison ; le lendemain ils lui abattirent la tête d'un coup de sabre.

Kavat ordonna de trancher les mains et les pieds à ses frères ; il voulait leur conserver la vie ; mais peu de temps après il fut contraint de les mettre à mort.

Dans la huitième année du règne de Maurice, les Perses se soulevèrent contre *Ormizd*, leur roi, lui crevèrent les yeux, et mirent sur le trône son fils Khosrov[2]. Dans la même année, *Vahram*, seigneur perse, voulant s'emparer lui-même du sceptre, força Khosrov à prendre la fuite. Khosrov se rendit à Édesse et de là pria Maurice d'être son *père* et de lui envoyer des troupes à son aide pour rentrer en possession de son royaume. Maurice lui donna les

[1] *Kataki-hndouk*, Կատակի Հնդուկ, signifie probablement *Maison indienne*, du perse كدۀ هندو : *Maraspand*, مارسپند, est le nom d'un célèbre *Mobedan-Mobed* du temps des premiers Sassanides.

Selon Théophylacte Simocatta, p. 241, les conjurés, s'étant saisis de Khosrov, l'enfermèrent dans une tour *obscure* qu'il construisait pour y conserver ses trésors. (Cf. Lebeau, t. XI, p. 149.)

[2] La huitième année de Maurice s'étend d'octobre 589 à octobre 590 ; conséquemment, Khosrov monta sur le trône dans cet intervalle. (Cf. Muralt, *Essai de chronogr. byz.* p. 248.)

troupes d'Arménie et de *Thirak* (Thrace). Avec leur aide Khosrov ressaisit son trône, épousa *Marie*, fille de Maurice, et construisit trois églises en son honneur.

Après vingt ans de règne, Maurice fut assassiné par ses soldats[1]. En apprenant cette nouvelle, Khosrov le pleura longtemps; à la fin, il résolut de venger sur les Grecs la mort de Maurice. Dans ce but, il envoya une armée considérable, sous le commandement de *Rhomizan*, à qui il conféra le titre honorifique de *Schahr-barz*. Schahrbarz entra en Mésopotamie, s'empara de *Tara*, de *Rhaza*, de *Merdin* et y passa l'hiver. L'année suivante, il prit *Khahran* (Carræ), *Alep* et *Antioche*. Les villes se soumirent volontairement à lui, parce qu'il ne se vengeait que des Grecs et des Romains.

Dans la huitième année du règne de Phocas, 610, les Perses se rendirent maîtres de toute la Mésopotamie[2], traversèrent la *Cappadoce*, *Ancyre*, l'*Asie*, arrivèrent jusqu'à Chalcédoine et répandirent beaucoup de sang. Ils disaient que l'empire grec appartenait à Khosrov, lequel avait été adopté par Maurice.

Héraclius monta sur le trône dans l'année vingt et un de Khosrov[3], 610-611. Il demanda la paix à Khosrov, mais celui-ci ne lui répondit pas.

Schahrbarz s'empara de Damas dans la quatrième

[1] 27 novembre 602. (Cf. Muralt, *Essai de chronogr. byz.* p. 262.)
[2] Muralt, *ibid.* p. 268.
[3] Héraclius commença en effet à régner le 6 octobre 610.

année d'Héraclius, et, l'année suivante, de la Galilée, 613-614.

Dans la sixième année d'Héraclius, 615-616, Schahrbarz prit Jérusalem, massacra 6,000 (ou 90,000) hommes et emmena les autres en servitude. Il ménagea d'abord les Juifs, qui achetaient des chrétiens à vil prix et les faisaient mourir; mais bientôt il commença à les persécuter, et les chassa de Jérusalem et des environs. Schahrbarz envoya en Perse la sainte Croix, le patriarche Zacharie, pour le service de la Croix, et une portion du butin d'Antioche. L'année suivante, il s'empara de l'Égypte, et soumit toute la Libye jusqu'aux frontières d'Éthiopie.

Dans cette même année, Khosrov envoya en Cilicie *Schahên*, qui saccagea, pilla la contrée entière et emporta avec lui les colonnes de marbre et les vases de cuivre. Héraclius envoya contre les Perses son fils Constantin; mais celui-ci s'en revint sans avoir rien fait.

Dans la quinzième année d'Héraclius, 624-625, les Perses s'emparèrent de l'île de Rhodes. De là ils se dirigèrent sur Constantinople et l'assiégèrent. L'armée perse se répandit dans la Thrace et dans les provinces occidentales. Dans ce temps-là, il se fit un changement subit dans la guerre.

Des détracteurs rapportèrent au roi de Perse que Schahrbarz, enorgueilli par ses victoires, s'était exprimé à son sujet de la manière suivante : « Le libertin Khosrov passe tout son temps dans l'ivrognerie

et dans la société des ouvrières et des servantes. Il ne sait pas que je n'ai nullement l'intention de lui restituer les pays conquis par moi. » Le roi, courroucé, écrit à son second général, *Gharatôghan*, de trancher la tête à Schahrbarz au reçu de sa lettre et de la lui envoyer. La lettre tomba entre les mains des serviteurs d'Héraclius, qui en donna secrètement avis à Schahrbarz et l'invita à venir conférer avec lui. Schahrbarz, ayant pris la lettre chez Héraclius, la changea comme suit : « Schahrbarz et Gharatôghan, mes fidèles! en recevant cette lettre, coupez la tête aux cinquante chefs dont les noms sont écrits ici. » Après avoir inscrit les noms, Schahrbarz montra la lettre aux chefs. Ceux-ci entrèrent en fureur, injurièrent Khosrov et conclurent la paix avec Héraclius.

Sur ces entrefaites, Héraclius expédiait des ambassadeurs au roi du Nord, au Khakan, lui proposait la main de sa fille *Eudoxie*[1], et lui demandait l'envoi d'un secours de quarante mille hommes de cavalerie contre les Perses. Le Khakan consentit avec empressement à envoyer cette armée par la Porte caspienne, « parce que, disait-il, j'ai moi-même envie de piller *Phaïtakaran*[2]. » Héraclius se porta en Arménie au-devant d'eux et prit le chemin des frontières d'Assyrie.

[1] Lebeau, s'étayant du témoignage de Nicéphore, p. 15, dit aussi qu'Héraclius proposa au Khakan la main de sa fille Eudoxie (t. XI, p. 119).

[2] Sous ce nom, il faut entendre *Tiflis*.

En apprenant ce qui se passait, Khosrov rassembla une nouvelle armée, dont il confia le commandement à *Rhouzbihan*, et l'envoya contre Héraclius. Celui-ci, avec l'aide des troupes du nord (des Turcs), le battit. En recevant la nouvelle de cette défaite, Khosrov s'enfuit dans son château de *Sagarth*.

Schirin[1], fils de Khosrov, qui, dans ce temps-là, était détenu en prison, s'échappa, tua son père et devint lui-même roi.

Les Perses tuèrent leur roi Ormizd[2]. Son fils, *Dschamb-Khosrov*[3], s'enfuit en Grèce, embrassa la foi de Chalcédoine, reçut en retour des secours de Maurice et reconquit son trône.

Conclusion. — Khosrov II Parviz était fils d'Ormizd IV; tous les écrivains grecs, orientaux et arméniens sont d'accord sur ce point.

Ormizd IV ayant été tué en 589-590, il s'ensuit que cette année-là doit être comptée pour la première du règne de Khosrov II. Il régna, selon Sépêos et Moyse de Kaghankatouts, trente-sept ans pleins; par conséquent, son règne se prolongea jusqu'au commencement de 628. C'est ce qui eut lieu en effet. Du rapport d'Héraclius, inséré dans le *Chronicon paschale*, il résulte clairement que Khos-

[1] Aboulpharage l'appelle aussi *Schirin*. Les écrivains orientaux lui donnent le nom de *Schirouïeh*, que les auteurs grecs ont altéré en Siroes.

[2] Jean de Mamikon, p. 12.

[3] Nous ignorons la signification du mot *Dschamb*. On le trouve encore dans le nom d'une ville *Djembsabar*, fondée par Kavat I. (Cf. Hamz. Ispah. *Annal. libri X*, vers. lat. p. 42.)

rov fut pris et tué par son fils, du 24-25 février 628. (Cf. Muralt, *Essai de chronogr. byz.* p. 248.)

Michel le Syrien dit qu'Héraclius monta sur le trône dans la vingt et unième année de Khosrov, c'est-à-dire lorsque Khosrov avait déjà régné vingt années pleines. Héraclius ayant été couronné roi le 6 octobre 610, si l'on retranche vingt ans pleins de ce nombre, on obtient le 6 octobre 590. De là il résulte également ceci que Khosrov devint roi au commencement de cette année-là, et régna conséquemment de.................... 590-628

Selon Muralt, p. 284, de 591 au 24 fév. 628
Lebeau, tom. XI,
p. 150, du 28 mai 590 au 24 fév. 628
Richter, pag. 234,
240, de....... 590-628
Mordtmann, p. 111,
de............ 591-628

XXIII.

KAVAT, Կաւատ, قباد شيرويه, SIROËS, CAVADES II (628).

Après le meurtre de son père, Kavat, d'après le conseil des seigneurs, livra à la mort les quarante fils de Khosrov[1]. Il s'appropria les femmes du roi, ses écuries et ses trésors. Suivant le conseil de son entourage, il résolut de conclure la paix avec tous ses voisins, et fut le premier à demander paix et

[1] Sépéos, p. 106-107.

alliance à Héraclius[1]. Ayant scellé du sel, il envoya un de ses seigneurs, *Rhasch*, à l'empereur avec des présents magnifiques. Héraclius, de son côté, rendit la liberté aux prisonniers, et lui députa, avec des présents, un de ses seigneurs, *Iouzdat*[2].

En même temps, Kavat prescrivit d'écrire à son général, Schahr-Varaz, d'évacuer les frontières grecques et de rentrer en Perse, bien que celui-ci n'eût pas envie d'obtempérer. Kavat renvoya Iouzdat à l'empereur avec de nouveaux présents et du sel scellé. Il nomma marzpan d'Arménie *Varaz-Tirots*, fils de Smbat Bagratouni.

Le roi Kavat ne réussit pas à mettre à exécution ses bonnes intentions relativement à la conclusion de la paix avec ses voisins et au bon ordre du pays. Il mourut après un règne de six mois.

Kavat commença à régner dans la dix-septième année d'Héraclius, 627-628.

« Ayant fait mourir ses frères, Kavat monta sur le trône[3]. Il était indulgent et bienveillant pour tous ses sujets et ses serviteurs. Il demanda la paix à tous les rois, et délivra tous les prisonniers qui languissaient dans la prison de la Porte de son père. Il adressa des harangues par toutes les frontières de

[1] Dans sa dépêche officielle insérée dans le *Chron. pasch.* p. 401, Héraclius s'exprime ainsi : Kavat désire vivre en paix avec nous et avec tout le monde. *Θέλει μεθ' ἡμῶν καὶ μετὰ ἑκάστου ἀνθρώπου εἰρήνην ἔχειν.*

[2] Dans la *Chronique pascale, ibid.* ce nom se présente sous sa forme complète Εὐστάθιος.

[3] Moyse de Kaghank. l. II, c. XII.

son royaume, souhaitant à tous de vivre dans la joie et la gaieté. Il exempta tout ce qui vivait dans son empire des impôts et de la douane pendant trois ans, et s'efforça d'arriver à ce que personne ne ceignît l'épée pendant toute la durée de son règne.» — «Mais, comme nos péchés devaient nous châtier[1], toutes ses bonnes intentions n'aboutirent à rien, étant restées, au bout de peu de temps, sans exécution. Ce parricide, après un règne de sept mois, alla rejoindre ses pères. Bientôt l'empire des Sassanides allait disparaître et passer aux mains des fils d'Ismaël.»

Kavat, fils de Khosrov I, tua Khosrov II et régna à sa place[2]. Il créa Varaz-Tirots marzpan d'Arménie, et mourut dans les jours du pontificat d'Esdras, laissant le trône à son jeune fils *Artaschir*.

Ayant tué son père, *Schirin* monta sur le trône, demanda la paix à Héraclius et l'obtint. Il mourut après un règne de huit mois[3].

Selon Açoghik, p. 119, Kavat régna deux ans; suivant Samuel d'Ani, p. 54, et Mikhithar d'Aïrivank, p. 21, un an.

Conclusion. — Kavat était fils de Khosrov II; tous les écrivains l'affirment, à l'exception de Jean Catholicos et de Vardan.

Son père étant mort au mois de février 628, le commencement du règne de Kavat doit être compté

[1] Ce sont les expressions mêmes de l'auteur.
[2] Jean Cathol. p. 40.
[3] Mich. le Syr.

à partir de cette époque. D'après l'opinion de la majorité des écrivains, il régna de six à huit mois (Mirkhond, p. 408-409; — Khondemir, Herb. *Bibl. orient.* Schirouïeh; — *Schahnameh*); par conséquent, Kavat mourut à la fin de cette même année.

Sur une monnaie attribuée à Kavat Schirouïeh, M. Mordtmann lit *deuxième* année de son règne (*Erklärung der Münzen mit Pehlvi-Legenden*, p. 141, dans la *Zeitschrift der deutsch. morgenländ. Gesellsch.* t. VIII). Il faut ajouter que l'auteur ne sait point d'une façon certaine à quel Kavat appartient cette monnaie, si c'est à Kavat I, fils de Péroz, ou à Schirouïeh. Une circonstance qui plaide en faveur de la première opinion, c'est la légende pehlvie : *Kavat-Pirudsch*, Kavat, fils de Péroz, qui se lit sur la monnaie. Toutefois, par son *habitus*, elle ressemble complétement à la dernière monnaie de Khosrov II.

Suivant Muralt, p. 284-285, le règne de Kavat dura du 24 février 628 jusqu'au commencement de 629.

Selon Richter, p. 242, Kavat mourut en... 628
Lebeau, t. XI, p. 162, Siroès mourut en.................... 628

XXIV.

ARTASCHIR III, اردشیر, ARTASIRÈS III (628-629).

A la mort de Kavat, on éleva au trône *Artaschir*, lequel était encore enfant[1].

[1] Sépéos, p. 21, 108-109.

En apprenant la mort de Kavat, Héraclius écrit à *Khorheam :* « Votre roi, Kavat, est mort. C'est à toi qu'il convient de prendre le trône. Je te le donne à toi et à tes enfants après toi. Prends chez moi autant de troupes que tu voudras. » Ensuite de cela, ils eurent une entrevue dans un lieu nommé *Héracli.* Khorheam promit de respecter les frontières de l'empire et de rendre à l'empereur la sainte Croix. Ayant pris chez l'empereur quelques troupes, Khoream s'achemina vers Ctésiphon, s'empara de la ville et ordonna de mettre à mort le jeune Artaschir.

Artaschir régna trois ans[1].

Dans la deuxième année d'Artaschir, fils de Kavat, le prince du nord, le *Khakan*, envoya en Arménie un corps de brigands sous la conduite de *Tchorpan-Tharkhan*[2]. Schah-Varaz dirigea contre lui *Honahn*, commandant la cavalerie turque, à la tête de dix mille hommes. Les Khazars battirent et exterminèrent son armée.

Après Schirin, *Artaschir*, son fils, monta sur le trône et régna deux ans. Il fut tué par Scharhbarz[3].

Selon Samuel d'Ani, p. 54, et Mkhithar d'Aïrivank, p. 21, Artaschir régna deux ans.

Conclusion. — Suivant Mirkhond, p. 409-410, Khondemir (Herb. Ardeschir ben Schirouïeh),

[1] Dans le nombre des années d'Artaschir sont comprises aussi celles de l'usurpateur *Khorhem* et d'autres, ainsi que le dit Sépéos lui-même.

[2] Moyse de Kaghank. l. II, c. XVI.

[3] Michel le Syr.

Théoph. p. 97, et autres, Artaschir, fils de Kavat, monta sur le trône à l'âge de sept ans.

La plupart des écrivains orientaux donnent à Artaschir un an et six mois de règne, en tout cas, pas plus de deux ans. M. Mordtmann a expliqué quatre monnaies se rapportant à la deuxième année du règne d'Artaschir (*Erklärung der Münzen*, etc. p. 112). Il faut croire qu'Artaschir régna jusqu'à la fin de 629, ou même jusqu'au commencement de 630.

Selon Richter, p. 243, Artaschir régna d'octobre 628 jusqu'à octobre 629.

Suivant Muralt, *Adeser* régna pendant sept mois, à partir du commencement de 629.

XXV.

SCHAHVARAZ-KHORHEAM, شهربار, SCHAHRBARZ, Σαρϐάρας (629-630).

Après avoir tué Artaschir, *Khorheam* monta lui-même sur le trône[1]. Il ordonna de mettre à mort tous ceux des seigneurs en qui il n'avait pas confiance. Son premier acte, après son avénement au trône, fut de rechercher la sainte Croix et de la remettre aux envoyés d'Héraclius. Une fois, ayant revêtu les insignes royaux, il passait, à cheval, une revue de ses troupes. Des conjurés se précipitèrent sur lui à l'improviste par derrière et le tuèrent[2]. Il

[1] Sépéos, p. 22, 110; Thomas Ardzrouni, p. 108; Jean Cathol. p. 44.

[2] Trois soldats, qui étaient frères et natifs de Schiraz, ayant cons-

régna six mois. (Voir règne de Khosrov II et de ses successeurs.) Il était marié à Bor, fille de Khosrov II.

Schahrbarz, ou *Khorheam*, régna du consentement d'Héraclius. Il vainquit et tua *Gharatogh*, lequel avait refusé de le reconnaître. Schahrbarz régna un an et fut tué [1].

Selon Samuel d'Ani, p. 54, et Mkhithar d'Aïrivank, p. 21, Khorheam régna un an.

Conclusion. — Suivant le témoignage unanime des écrivains arméniens, le nom propre de cet usurpateur était *Khorheam*, *Khorhean* ou *Khorhem*. Lorsqu'il n'était encore que simple général, Khosrov II lui avait conféré, en récompense de divers services, le surnom honorifique de *Rhozmiozan*, altéré par les écrivains grecs en *Romizanes*, et celui de *Schah-Varaz* ou *Schahr-Varaz*, c'est-à-dire *Sanglier du roi*, cet animal étant en Perse le symbole de la force et de la virilité [2]. Sur le sceau de l'empire de Perse était gravée l'effigie d'un sanglier, comme le racontent les historiens arméniens Faustus de Byzance et Moyse de Kaghankatouts. A l'Hermitage, au milieu de nombreuses antiquités perses, se trouve une

piré contre lui, l'attaquèrent lorsqu'il *était à cheval;* ils le jetèrent de dessus son cheval, en lui portant un coup de lance. (Cf. Mirkhond, trad. de S. de Sacy, p. 411.)

[1] Michel le Syr.

[2] Mirkhond, p. 410, et Bar-Hebr. *Chron. syr.* vers. lat. p. 99, disent la même chose. S. de Sacy, *Mém. sur div. antiq. de la Perse*, p. 189, ne peut s'expliquer sur quoi est fondée une semblable étymologie. Le fait, cependant, est clair. *Varaz*, en arménien comme dans le perse ancien, signifie un *porc sauvage*, ou un *sanglier*, comme traduit de Sacy.

figure de sanglier. Le nom *Shahvaraz*, altéré par les écrivains syriaques en *Schahrbarz;* par les grecs, en *Sarbarases*, a été transformé chez les écrivains orientaux en *Schahribar*, et même en *Schahriar*, ce qui a pu provenir d'une erreur dans la ponctuation des lettres [1].

Quant à la durée du règne de Khorheam, il n'existe pas dans les écrivains arméniens d'indications exactes sur ce sujet. Sépêos, p. 22, dit que Khorheam régna six mois, d'autres lui donnent davantage. Les écrivains orientaux ne sont pas plus d'accord entre eux sur le compte de la durée de son règne. Mirkhond lui donne vingt jours; Khondemir, deux ans et deux mois. L'opinion des auteurs grecs, que Khorheam régna environ deux mois, est beaucoup plus probable. Khorheam fut tué au commencement de 630.

XXVI.

BBOR OU BOR, Բոր, بوراندخت, BORAME (630-631).

Après avoir tué *Khorhem*, les conjurés portèrent au trône *Bbor*, fille de Khosrov et *femme de Khorhem* [2]. *Khorokh-Ormizd* [3], père de *Rostom*, et gouverneur

[1] Hamza Ispah. *Annal. lib. X*, vers. lat. p. 14, l'appelle *Schahrizad*. Voir aussi *Hist. des Aghouans*, trad. russe, l. II, c. x, Addit. Sur la perte de la lettre r dans le mot *Schah*, consulter S. de Sacy *Mém. sur div. antiq. de la Perse*, p. 410; Saint-Martin, *Fragm. d'une histoire des Arsac.* t. II, p. 265-267.

[2] Sépêos, p. 21, 110; Jean Cathol. p. 44; Thomas Ardzr. p. 108.

[3] Mirkhond, p. 413-414, le nomme *Férakh-Hormuz;* Hamza Ispah. *Annal. libri X*, vers. lat. p. 47, *Chorhormoz*.

des contrées de l'Atrpatakan, fut nommé premier ministre. Ce Khorokh envoie dire à la reine : « Sois ma femme. » Celle-ci consentit et répondit par le messager : « Viens à minuit avec un seul homme, je satisferai ton désir. » A minuit juste, celui-ci se rendit au lieu du rendez-vous, accompagné seulement d'un serviteur. A peine était-il entré dans le palais royal que des gardes du corps se jetèrent sur lui et le tuèrent sur place[1].

Bbor régna deux ans et mourut.

[1] Tout ce récit se retrouve presque littéralement dans Mirkhond, p. 413-414; seulement il concerne *Azarmidoukht*, sœur de *Bor*, au lieu de Bor elle-même. Le voici : Férakh, qui avait été élevé à la charge de gouverneur du Khorassan, du temps de Khosrou........ se rendit à Madaïn, et laissa son fils Roustam pour le remplacer dans son gouvernement pendant son absence. Férakh étant devenu éperdument amoureux de la reine (Arzémidokht), lui fit faire par un entremetteur la déclaration de sa passion. Arzémidokht lui fit répondre que c'était une honte pour une reine de prendre un époux; mais que, s'il était véritablement épris d'amour pour elle, il n'avait qu'à se trouver une telle nuit en un tel lieu, et qu'elle satisferait son désir, parce qu'elle se sentait le même penchant pour lui. En même temps elle ordonna au commandant de sa garde de l'avertir lorsque Férakh-Hormuz viendrait à un tel kioschk. Le jour qu'elle avait fixé pour le rendez-vous étant proche, Férakh-Hormuz se rendit au bain; il employa de la chaux vive pour dépilatoire, et consomma une grande quantité d'un électuaire nommé *muferrih yacouti*, composé de toutes sortes de drogues de grand prix. Ensuite il se rendit de nuit, avec grande hâte et plein de joie, au lieu que la reine lui avait indiqué. Le commandant de la garde ayant donné avis à Arzémidokht de l'arrivée de ce malheureux, qui venait se prendre dans le piége où il devait perdre la vie, elle donna l'ordre que l'on coupât la tête à cette infortunée victime de sa passion, et qu'on suspendît son corps à la porte du palais, etc..... Selon nous, Sépéos, en sa qualité de contemporain, mérite plus de confiance.

Baram, fille de Khosrov, régna quelques jours et mourut[1].

Conclusion. — On ignore quel était le vrai nom de cette reine. Les écrivains arméniens, à l'unanimité, l'appellent *Bambisch* (reine), *Bbor* ou *Bor;* les auteurs syriaques, *Baram;* les Grecs, *Borame* et *Βοραννής*. Parmi les écrivains orientaux, les uns la nomment *Pouran-dokht;* les autres, *Touran-dokht*. Cette dernière dénomination est une altération provenant d'une ponctuation erronée de la première lettre.

Selon la plupart des écrivains arméniens et orientaux, Borame régna deux ans ou un an et demi environ. (Richter, *Histor. krit. Versuch, etc.* p. 248.) Selon Théophanes, elle régna sept mois. Nous nous en tenons à l'opinion de la majorité et pensons que Borame mourut dans la première moitié de 631.

XXVII.

KHOSROV.

XXVIII.

AZARMIDOUKHT.

XXIX.

ORMIZD. KHOSROV. ORMIZD (631-632, 16 juin).

Après *Bbor*, régna un certain *Khosrov*, de la fa-

[1] Michel le Syrien.

mille de Sassan; après lui, *Azarmidoukht*, fille de Khosrov II; après elle, *Ormizd*, petit-fils de Khosrov. L'armée de Khorem le tua [1].

« Dans le nombre des années (des années de ces rois?) je comprends, dit Sépêos, les années de l'usurpateur du trône et des serviteurs qui ont régné : *Khorhem*, *Khorokh-Ormizd*, *Khosrov* et *Ormizd*. »

Après *Bbor*, on éleva sur le trône le jeune Khosrov [2]. Il mourut au bout de peu de temps. Alors quelques-uns élevèrent au trône *Azarmik*, fille de Khosrov; mais les troupes de Khorhem créèrent roi dans Mdzbin un certain *Ormizd*.

Les deux sœurs Bbor et *Zarmandoukht*, filles de Khosrov II, régnèrent un an [3].

Zarmik dans Vardan.

Après *Baram*, sa sœur *Zarmandoukht* monta sur le trône; après elle, *Schahrôr*, *Dabouran-Khosrov* et *Zrvandoukht-Ormizd*. Tous ensemble régnèrent environ deux ans [4].

Conclusion. — Les rois qui ont monté sur le trône après Borame ne doivent pas être comptés comme successeurs l'un de l'autre. A cette époque, les troupes cantonnées dans les diverses parties de l'empire proclamaient simultanément plusieurs rois différents sans s'inquiéter davantage de leur origine. Par suite de ce fait il règne de grands dissentiments entre les

[1] Sépêos, p. 22, 110; Jean Cathol. p. 44.
[2] Thom. Ardz. p. 108.
[3] Samuel d'Ani, p. 54; Mkhitb. d'Aïriv. p. 21.
[4] Michel le Syrien.

écrivains sur ce temps et les rois éphémères de cette époque.

Après *Schahriar*, selon Mirkhond, p. 411, régna *Kesra-Djevanschir*. Sépêos le place après *Poarandokht;* nous lui donnons la préférence, en sa qualité de contemporain.

Azarmidokht, fille de Khosrov II, sœur de Borame; dans Mirkhond, *Arzémidokht*. Cette différence provient peut-être d'une erreur dans la ponctuation des lettres. D'après le caractère de leur alphabet, les écrivains arméniens ne pouvaient transposer les lettres. La syllabe *zar* se rencontre aussi dans le diminutif *Zarmik*, dans *Azarmik*[1] et dans *Zarmandoukht*, autre forme de ce nom.

Ormizd n'est mentionné que par les historiens arméniens.

Suivant l'opinion commune de tous les écrivains, de *Borame* jusqu'à l'avénement au trône d'*Yzdigerd III* il s'écoula environ deux ans. Il n'est pas possible, pour le moment, d'obtenir des notices plus précises, premièrement, parce qu'il est difficile de concilier les récits des divers écrivains sur les différents rois de cette époque; en second lieu, parce que, dans ce temps de troubles, c'est tout au plus s'il était possible à quelqu'un de noter l'époque de l'avénement au trône et de la chute de chacun des personnages qui ont régné si peu de temps. La numismatique, à l'heure où nous sommes, n'est pas davantage en état d'éclaircir les faits.

[1] Hamza Ispah. *Annal. libri X*, vers. lat. p. 46, l'appelle *Azarmin*.

La première année d'Yzdigerd III comptant du 16 juin 632 (ère d'Yzdigerd), il faut en conclure qu'après la mort de Pourandokht jusqu'à l'avénement au trône d'Yzdigerd III il ne s'écoula pas plus d'une année.

XXX.

YAZKERT III, یزدکرد یزدجرد YEZDIGERD III (DU 16 JUIN 632-652).

A la mort d'*Ormizd*, *Yazkert*, fils de *Kavat* et petit-fils de *Khosrov*, monta sur le trône[1]. Son règne s'inaugura dans les circonstances les plus défavorables. On se souleva dans trois endroits et l'on refusa de le reconnaître : premièrement, l'armée de la Perse orientale; secondement, l'armée de Khorhem, en Assyrie; troisièmement enfin, l'armée de l'Atrpatakan. Il résidait à Tisbon (Ctésiphon).

A cette époque l'empire de Perse était en décadence. Les Ismaélites entrèrent en Perse et assiégèrent Ctésiphon. *Rhostom*, gouverneur de l'Atrpatakan, avec quatre-vingt mille hommes de l'armée de Médie, conjointement avec les princes arméniens, *Mouschegh de Mamikon* et *Grégoire de Siounik*, à la tête de leurs troupes, marcha contre eux. Les Perses abandonnèrent la ville et se transportèrent de l'autre côté du fleuve *Dglad*. Les Ismaélites le traversèrent à leur tour et poursuivirent l'armée de Médie jusqu'à

[1] Sépêos, p. 110-111, 119-120, 124, 151; Thom. Ardzr. p. 115.

ses propres frontières, jusqu'au village de *Herthidjan*. Là une bataille fut livrée; les Perses furent défaits complétement. Dans cette bataille tombèrent *Rhostom*, *Mouschegh* et *Grégoire*.

Les débris de l'armée perse s'enfuirent dans l'Atrpatakan et choisirent pour général *Khorokh-Azat*, lequel courut à Tisbon, prit avec lui tous les trésors de l'empire et se hâta d'emmener les habitants des villes et le roi dans l'Atrpatakan. Les Ismaélites s'élancèrent à leur poursuite et les atteignirent. Les Perses, épouvantés, abandonnèrent leur trésor et les habitants des villes, et s'enfuirent en désordre. *Yazkert* prit aussi la fuite et se sauva auprès de son armée du midi. Maîtres des trésors, les Ismaélites rentrèrent à Tisbon, dévastèrent tout le pays et emmenèrent les habitants des villes en servitude.

Dans la première année de Constantin, 641, l'armée perse, forte de soixante mille hommes, s'avança contre les Ismaélites, dont le nombre s'élevait à quarante mille parfaitement armés. Une bataille fut livrée dans le district de *Marss;* elle dura trois jours; après une résistance désespérée, les Perses furent battus et dispersés.

Dans la vingtième année de Yazkert, 651-652, la onzième de Constantin et la dix-neuvième de la domination des Ismaélites[1], l'armée des Ismaélites, qui se trouvait dans la Perse et le Khoujastan, se dirigea vers *Pahlav,* l'ancienne Parthie, en marche contre le roi Yazkert. Battu, Yazkert s'enfuit de là

[1] En comptant à partir de la mort de Mahomet.

chez les Thétals (Turcs), qui le tuèrent au bout de peu de temps, et mirent ainsi fin à l'empire des Perses et à la dynastie des Sassanides.

Quatre ans après la mort du grand Khosrov II, roi de Perse, son fils (petit-fils?) *Yazkert*, monta sur le trône [1]. A cette époque, les Agaréniens commencèrent leurs conquêtes. Tous les vassaux du roi de Perse vinrent à son secours, y compris *Dschevanschir*, prince d'Aghouanie. Le commandant en chef des Perses était *Rhostom*. Les Perses traversèrent le Dkghath, arrivèrent dans le district de Veh-Kavat et campèrent au delà de l'*Eau-Morte* [2]. Ils comptaient quarante mille hommes. Les Agaréniens, qui étaient campés près de *Katschan* (Kadêciya), avaient une nombreuse cavalerie et vingt mille fantassins. Les Perses furent battus complétement dans le mois de *méhékan*, le jour de la Nativité du Christ.

Dans la huitième année de Yazkert, 629-630, les Arabes vinrent de nouveau et assiégèrent le roi dans Tisbon. Le siége dura six mois. Les forces perses étaient commandées par *Khorhazat* et *Dschevanschir*. Ceux-ci réussirent à emmener le roi à *Békghagh*. A la suite de cela, il fut livré nombre de batailles dans lesquelles les Perses furent constamment défaits.

Dans la vingtième année de Yazkert, 651-652,

[1] Moyse de Kaghank. l. II, c. XVIII.

[2] M. Dulaurier pense que sous ce nom il faut entendre l'ancien bras de l'Euphrate, nommé *El-'Athîk* (*Recherches sur la chronologie arménienne*, p. 355, note 12).

l'existence de l'empire de Perse prit fin. C'était la trente et unième année des victoires universelles des Agaréniens[1], et la quinzième du principat de Dschevanschir en Aghouanie.

Les *Tadjiks* (Arabes) entrèrent en Perse pendant l'interrègne, lorsque, après la mort d'*Ormizd*, l'autorité d'*Aztadjat* n'était pas encore reconnue par tous[2]. Héraclius envoya contre les Arabes *Schahrbarz*, fils du célèbre Schahrbarz, qui était chez lui en otage. Fait prisonnier, il embrassa l'Islam; mais, peu de temps après, il fut mis à mort à la sollicitation des filles de Khosrov, prisonnières chez le khalife Omar.

Omar envoya en Perse l'émir *Saad*[3], qui partit et posa son camp dans le voisinage de la ville de Koufa. Aztadjat marcha contre lui, mais il fut battu et mis en fuite.

Aztadjat s'avança une seconde fois contre les Tadjiks campés sur le bord du Tigre, détruisit le pont jeté sur le fleuve pour empêcher les Arabes de passer de son côté; mais ceux-ci traversèrent le Tigre à la nage, battirent complétement les Perses et les dispersèrent. Des batailles furent livrées dans

[1] Il faut remarquer que les écrivains arméniens placent le commencement de l'empire de l'Islam un peu avant l'hégire. Samuel d'Ani (XIIe siècle) observe que quelques-uns adoptent, pour point de départ de la domination des Arabes, l'année 614; d'autres, 617; d'autres enfin, 620. Il a été donné de grands détails sur ce sujet dans la traduction russe de l'*Histoire des Khalifes*, de Ghéront, note 3.

[2] Michel le Syrien.

[3] Son nom complet était : Saad-ibn-abou-Vakkhas.

quatre autres endroits, mais les Perses furent constamment défaits. A la fin, Aztadjat s'enfuit dans le Sakastan, dans la contrée de *Maragan* (la Margiane), sur les frontières des Turcs; il y vécut cinq ans, et fut tué par les Turcs. Ainsi finit le *sévère* empire perse de la dynastie des Sassanides.

Suivant Samuel d'Ani, p. 54, et Mkhithar d'Aïrivank, p. 21, Yazkert régna douze ans.

Conclusion. — Yzdigerd III, suivant l'opinion de tous les écrivains orientaux et arméniens, était petit-fils de Khosrov II. Il règne des divergences sur sa filiation. Les écrivains orientaux affirment, à l'unanimité, qu'il était fils de *Schehriar,* fils n'ayant jamais régné de Khosrov-Parviz. Les écrivains arméniens l'appellent simplement petit-fils de Khosrov, sans dire qui était son père, à l'exception de Sépêos, lequel dit en effet qu'il était fils de Schirouïeh.

Les gouverneurs de l'Atrpatakan étaient de très-haute naissance et liés de parenté avec la famille régnante. C'est pour cela qu'à l'époque des troubles des derniers temps, un d'eux, *Khorokh-Ormizd*, fut nommé régent de l'empire sous le gouvernement de Borame. Son fils *Rhostom* est connu de tous les écrivains. Il fut aussi gouverneur de l'Atrpatakan après la mort de son père. A la même époque, il est fait mention chez les Arméniens d'un autre gouverneur d'Atrpatakan, *Khorokh-Azat* ou *Khorokh-Zad,* ou simplement *Khorhazad.* Ici on peut faire deux suppositions : *Khorokh-Zad* est ou le même personnage que Rhostom, Khorokh-Zad signifiant mot à mot

fils de Khorokh (Férakh-Hormuz), ou le frère cadet de Rhostom, nommé gouverneur d'Atrpatakan à la mort de son père, et tué, selon Sépêos, en 640, par les Arabes [1].

Tous les écrivains, tant orientaux qu'arméniens, sont d'accord sur le calcul de la durée du règne d'Yzdigerd III. Tous lui donnent, jusqu'au jour de sa mort, vingt ans de règne. Yzdigerd étant monté sur le trône le 16 juin 632, il s'ensuit qu'il mourut au commencement de 652. Ceux des écrivains qui ne lui accordent que douze ou quinze ans de règne ne comptent pas les dernières années de sa vie qu'il passa en fuite sur les frontières septentrionales de l'empire de Perse et au milieu des Turcs.

Suivant Lebeau, t. XI, p. 193, Yzdigerd III régna du........ 16 juin 632 à 651-652
Richter, p. 253, de........ 632-651
Mordtmann, p. 143, de.. 632-651

Mirkhond, *Hist. des Sassan.* trad. de S. de Sacy, p. 408-415, compte neuf personnages qui portèrent ou usurpèrent le titre de roi dans le court intervalle de temps écoulé depuis la mort de Khosrov II jusqu'à l'avénement au trône d'Yzdigerd III, c'est-à-dire de 628-632.

1. *Kabat Schirouïeh* régna huit mois.

[1] Cette seconde supposition est confirmée par ce que dit Hamza Ispah. *Annal. libri X*, vers. lat. : « Chorzad, filius Chorchormoz, frater Rustemi, Cadessiæ dux, etc. »

2. *Artaschir* régna un an et six mois.

3. *Schahribar* ou *Schahriar* régna vingt ou quarante jours.

4. *Djévanschir*, parent de Bahram-Tchoubin. Ce nom se retrouve également dans le Tarikh Beni-Adam (Richter, p. 246). Aucun autre écrivain n'en fait mention. Selon Moyse de Kaghankatouts, liv. II, ch. XVIII, au commencement même du règne d'Yzdigerd III, *Dschevanschir*, prince d'Aghouanie, se rendit avec ses troupes en Perse et aida Yzdigerd, pendant plusieurs années, dans la guerre contre les Arabes, et se signala par des actes nombreux de bravoure. C'est probablement de ce Dschevanschir qu'il est question dans Mirkhond. Comme les chefs d'armée jouaient à cette époque un rôle beaucoup plus important que les rois, il n'est point surprenant que les écrivains leur aient donné les mêmes titres. Les gouverneurs de l'Aderbéidjan, *Férakh-Hormuz* et *Férakh-Zad* sont qualifiés de rois. Ce qui nous confirme dans notre opinion, c'est ce fait que les historiens arméniens qualifient *Dschevanschir* de parent de Bahram-Tchoubin, parce qu'ils appartenaient tous deux à la famille connue de *Mihran*.

5. *Pourandokht.*

6. *Tschaschinendeh*, nom très-défiguré par les écrivains orientaux, correspondant au *Khosrov* des écrivains arméniens.

7. *Arzémidokht.*

8. *Kesra*, chez les écrivains arméniens *Ormizd*.

9. *Férakh-Zad*. On trouve chez les Arméniens

un *Khorokh-Azat* ou *Khorhazat*, fils de *Férakh-Hormuz*, gouverneur d'Atrpatakan, tué par ordre de Borame. Dans le Lob-al-Tavarikh, il est fait mention d'un général perse, *Férakh-Zad*, qui dirigea l'empire sous le gouvernement de Pourandokht et remporta une victoire sur Abou Obéidah dans la quatorzième année de l'hégire. (Cf. Herbelot, *Bibl. Orient.* p. 888.)

A.

TABLEAU CHRONOLOGIQUE DES SASSANIDES, D'APRÈS LES SOURCES ARMÉNIENNES.

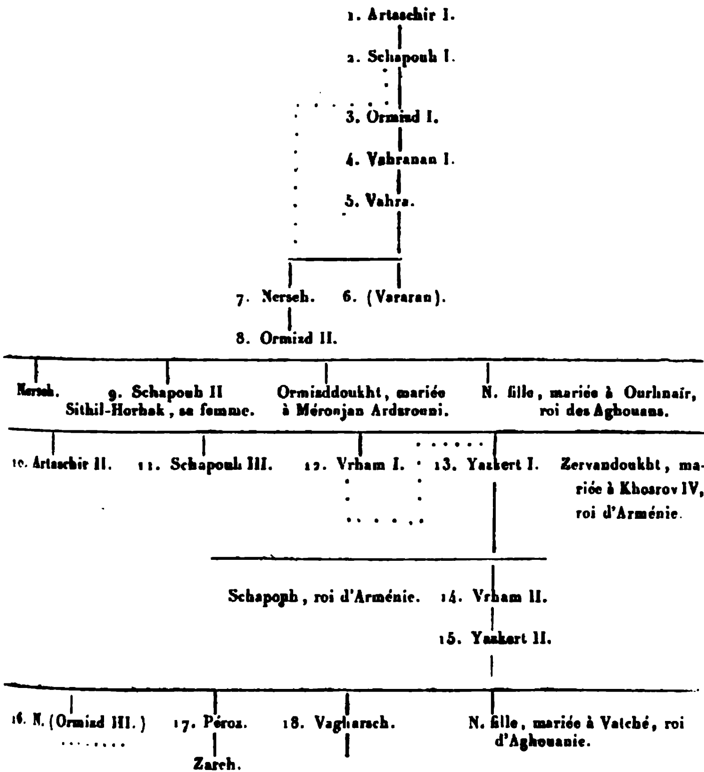
1.	Artaschir I	226 — 240		Pendant une durée de 83 ans, de 226-309.
2.	Schapouh I	240 — 271		
3.	Ormizd I	271 — 272		
4.	Vahranan	272 — 275		
5.	Vahra	275 — 292		
6.	(Vararan)	(292)		
7.	Nerseh	292 — 301		
8.	Ormizd II	301 — 309		
9.	Schapouh II	309 — 380		
10.	Artaschir II	380 — 384		
11.	Schapouh III	384 — 386		
12.	Vrham-Krman	386 — 397		
13.	Yazkert I	397 — 417		
14.	Vrham II	417 — 438		
15.	Yazkert II	438 — 457		
16.	Ormizd III	457 — 459		
17.	Péroz	459 — 486		
18.	Vagharsch	486 — 490		
19.	Kavat I	490 — 531		
20.	Khosrov I, Nouschirvan	531 — 578		
21.	Ormizd IV	578 — 589	— 590	
22.	Khosrov II, Parviz	590 — 627	— 628	
23.	Kavat II	628		
24.	Artaschir III	628 — 629		

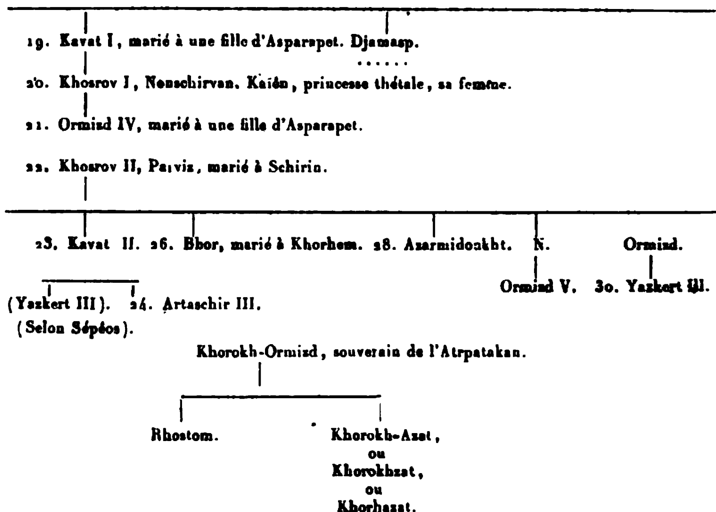
SUITE DU TABLEAU CHRONOLOGIQUE DES SASSANIDES.

25. Khorheam	629 — 630	
26. Bor	630 — 631	
27. Khosrov, Azermi- 28. doukht, Ormizd, 29. Khosrov, Ormizd.	631 — 632	16 juin.
30. Yazkert III	632 — 651	

B.

TABLEAU GÉNÉALOGIQUE DES SASSANIDES D'APRÈS LES SOURCES ARMÉNIENNES.




19. Kavat I, marié à une fille d'Asparapet. Djamasp.
......
20. Khosrov I, Nouschirvan. Kaïén, princesse thétale, sa femme.
21. Ormizd IV, marié à une fille d'Asparapet.
22. Khosrov II, Parviz, marié à Schirin.
23. Kavat II.
26. Bhor, marié à Khorhem.
28. Azarmidoukht.
N.
Ormizd.
(Yazkert III).
(Selon Sépéos).
24. Artaschir III.
Ormizd V.
30. Yazkert III.
Khorokh-Ormizd, souverain de l'Atrpatakan.
Rhostom.
Khorokh-Azat,
ou
Khorokhzat,
ou
Khorhazat.

C.

TABLEAU CHRONOLOGIQUE DES SASSANIDES.

A. SELON MORDTMANN [1].		B. SELON RICHTER [2].	C. SELON SÉDILLOT [3].
1. Ardeschir I....	226 — 238	226 — 240	223 — 238
2. Schapour I....	238 — 269	240 — 271	238 — 269
3. Ormouzd I....	269 — 271	271 — 272	269 — 273
4. Bahram I.....	271 — 274	272 — 275	273 — 276
5. Bahram II.....	274 — 291	275 — 292	276 — 294
6. Bahram III....	291	293	
7. Nersi.........	291 — 300	293 — 302	294 — 303
8. Ormouzd II....	300 — 308	302 — 309	303 — 310
9. Schapour II...	308 — 380	309 — 381	310 — 880
10. Ardeschir II...	380 — 383	381* — 385	380 — 384
11. Schapour III...	383 — 388	385 — 389	384 — 389
12. Bahram IV....	389 — 399	389 — 400	389 — 399
13. Yezdigerd I....	399 — 400		
14. Yezdigerd II...	400 — 420	400 — 420	399 — 420
15. Bahram V.....	420 — 440	421 — 441	420 — 440
16. Yezdigerd III..	440 — 457	442 — 460	440 — 457
17. Ormouzd III...	457 — 458	460 — 461	
18. Pirouz........	458 — 485	461 — 488	457 — 488
19. Palasch.......	485 — 491	488 — 491	488 — 491
20. Djamasp......	498		
21. Kobad I (41)...	491 — 531	491 — 532	491 — 531
22. Khousrav I (48).	531 — 579	532 — 579	531 — 579
23. Ormouzd IV (13)..	579 — 591	579 — 590	579 — 590
24. Bahram VI (1)..	591		
25. Khousrav II (38).	591 — 628	590 — 628	590 — 628
26. Kobad II (2)...	....	628	628 — 629

[1] *Erklärung der Münzen mit Pehlvi-Legenden*, dans la *Zeitschrift der deuts. morgenländ. Gesellsch.* t. VIII, p. 1-209; t. XII, p. 1-56.

[2] *Historisch-kritischer Versuch über die Arsaciden- und Sassaniden-Dynastie, nach den Berichten der Perser, Römer und Griechen bearbeitet.* Leipzig, 1804.

[3] *Manuel de chronologie universelle*, p. 174-175.

SUITE DU TABLEAU CHRONOLOGIQUE DES SASSANIDES.

SELON MORDTMANN.	SELON RICHTER.	SELON SÉDILLOT.
27. Ardeschir III (18 mois).	628	629
	Sarbarasès... 629	629
	Djevanschir.	
28. Pourandokht.	Pourandokht. 630	629-632
	Djekhanscheda.	
29. Azermidokht.	Azamidokhta. 631	632
	Khosrov III.. 631	
	Phérakhzad.. 632	
30. Yezdigerd IV (20). 632-651	Yezdigerd III. 632-651	632-652

REMARQUES

SUR L'OUVRAGE GÉOGRAPHIQUE D'IBN KHORDADBEH,

ET PRINCIPALEMENT

SUR LE CHAPITRE QUI CONCERNE L'EMPIRE BYZANTIN,

PAR M. C. DEFRÉMERY.

Les amis de la littérature arabe et ceux de la géographie ont applaudi à la publication, dans ce recueil, du *Livre des routes et des provinces*, par Ibn Khordadbeh. En leur donnant le texte de ce très ancien traité de géographie arabe et en le faisant suivre d'une traduction et de notes nombreuses, M. Barbier de Meynard s'est acquis de nouveaux droits à leur reconnaissance. Il faut le féliciter hautement de ne s'être pas laissé arrêter par l'état de mutilation, de désordre et d'extrême incorrection dans lequel l'ouvrage d'Ibn Khordadbeh nous est parvenu. Dans un grand nombre de cas l'éditeur a pu remédier à ce défaut, grâce à la comparaison de plusieurs autres ouvrages du même genre, dont les auteurs pour la plupart ont eu sous les yeux le travail d'Ibn Khordadbeh, ou l'ont même copié textuellement. On pourrait toutefois regretter qu'il n'ait pas usé plus largement de ce moyen de contrôle, si l'on ne savait combien

une telle manière de procéder entraîne après elle d'incertitudes, sans parler des retards qu'elle aurait occasionnés dans la publication du texte et de la traduction. Or ce qui importait par-dessus tout, c'était de mettre au plus tôt les arabisants et les géographes en possession d'un document précieux par sa date, non moins que par la position élevée que l'auteur occupait au service du calife de Bagdad, et qui avait dû lui fournir des moyens tout particuliers de bien connaître les ressources et le véritable état du monde musulman, dans la seconde moitié du IXe siècle. Il appartient maintenant aux personnes vouées par goût ou par profession aux études arabes ou géographiques de s'efforcer de compléter le travail de M. Barbier de Meynard, dans ce qu'il peut encore présenter d'imparfait. Le moyen le plus sûr d'y parvenir, c'est que chacun, dans la mesure de ses forces et de ses connaissances, entreprenne l'éclaircissement d'une ou plusieurs portions de l'écrit d'Ibn Khordadbeh. C'est ce que je vais essayer de faire, en m'occupant de la Syrie, des pays de l'Euphrate et du Tigre, de la Perse, mais par-dessus tout de l'Asie Mineure.

Le nom qui se lit نيم *Nym* (p. 39 du texte, 246 de la traduction) ne me paraît pas pouvoir répondre au terme Nimrouz, lequel désigne, comme on sait, la province de Seïstân. J'y verrais plus volontiers une faute de copiste pour بتّم *Bottem* (vulgairement *Botm* et *Bottom*), nom qui ne diffère du premier que par les points diacritiques, et sur lequel on

peut consulter, entre autres, le *Mérassid-alittila*[1]. La même correction doit être faite à la seconde ligne de la page suivante du texte (p. 247 de la traduction). En effet, outre que le Seïstân figure sous le nom de Sekistan à la page précédente (p. 245, l. 1re), il est impossible d'admettre pour une province aussi considérable un impôt aussi faible que 5,000 dirhems.

Page 45 du texte, ligne 12; page 260 de la traduction, après Kasr-Allossous (le château des voleurs ou Kingawer) on trouve mentionnée une localité du nom de Haddad حدّاد. Mais ce nom offre l'exemple d'une altération des plus fortes, car il n'est autre, en réalité, que celui d'Açad-Abâd اسد اباد. Quelque étrange que la chose puisse paraître, elle ne saurait cependant être révoquée en doute. En effet, l'itinéraire dont fait partie ce nom de localité a été reproduit par Edrîcy[2], et au lieu de Hâddad ce géographe a lu Aster-Abâd استرآباد, leçon altérée, il est vrai, mais qui se rapproche déjà de la véritable. En outre, deux pages plus haut[3], Edrîcy dit que la géographie d'Ibn Khordadbeh ne porte qu'à vingt-quatre milles la distance de Hamadân à Asterabâd, intervalle que lui, Edrîcy, évalue à 44 ou 45 milles. Or Ibn Khordadbeh compte justement

[1] Tome Ier, p. 126. Cf. les notes de M. Juynboll, *ibidem*, t. IV, p. 255; t. V, p. 133; Béladbory, p. 417 et 425; *l'Athâr Albilâd*, édition Wüstenfeld, p. 342.

[2] *Géographie*, traduite par P. A. Jaubert, t. II, 164, 165.

[3] Page 162; cf. p. 163.

huit parasanges, c'est-à-dire vingt-quatre milles, entre Haddâd et Hamadân. La même distance entre Açâd-Abâd et Hamadân est évaluée par le géographe persan Hamd-Allah Mustaufy [1] à sept parasanges. Le même chiffre est donné par un historien persan du XII[e] siècle [2]. Abou'lféda le porte à neuf parasanges [3]. Sir Robert Kerporter dit qu'il mit huit heures à parcourir l'espace de six pénibles parasanges qui sépare Hamadân de Sahad abad (*sic*). Il évalue à six parasangos la distance comprise entre Sahadabad et Kangavar [4]. C'est fautivement que le nom d'Açad-Abâd est écrit Saadabad sur la carte de la Perse occidentale, par Henri Kiepert (Berlin, 1852). Notre vieux voyageur Jean Thévenot place Asad-Abad à environ sept heures et demie de Kenghever [5]. Dans son grand dictionnaire géographique, intitulé *Mo'djem alboldân* [6], Yakout s'est exprimé de façon à laisser croire qu'il existait deux localités du nom d'Açad-Abâd, l'une sur le territoire de Hamadân, l'autre à un jour de marche de cette ville; mais dans son *Mochtaric* [7] il a évité cette erreur plus apparente que réelle.

[1] Cité par Étienne Quatremère, *Hist. des Mongols de la Perse*, p. 264, note.
[2] *Apud* Quatremère, *ibidem*, p. 427.
[3] *Géographie*, édition Reinaud et de Slane, p. 417.
[4] *Travels in Georgia, Persia, etc.* t. II, p. 139, 140.
[5] *Voyage au Levant*, t. III, p. 244, de l'édition de 1727.
[6] *Dictionnaire géographique de la Perse, etc.* par Barbier de Meynard, p. 34.
[7] Édition Wüstenfeld, p. 21, 22.

Page 46 du texte, ligne 3 (p. 261 de la traduction), dans l'itinéraire de Rey à Koumis, la localité dont le nom se lit *Farroukhdyn* فرخذين est la même que le *Mérassid*[1] appelle *Afrydyn* افريذين, leçon qui se rencontre aussi dans le *Siwer alboldan*[2], qui place cet endroit à une journée de marche de Reï. Edrîcy porte *Férendyz* فرنذيز, sans doute pour *Ferydyn* فريذين[3]. Cinq lignes plus loin la localité qui vient après *Haddadeh* حدّادة[4], se nomme *Hadès* حدس. Mais la vraie leçon est *Bédhech* بذش, comme dans Edrîcy[5] et le *Mérassid*[6], d'après lequel ce nom désigne une bourgade du territoire de Koumis, située à deux parasanges de Bisthâm. *Le Dictionnaire géographique de la Perse*, extrait de Yakout, par M. Barbier de Meynard, en fait aussi mention sous le même nom[7]. Enfin, cette localité subsiste encore

[1] Tome I, p. 80. La même leçon est donnée par Yakout, *opus supra laudatum*, p. 50.

[2] Cité par Sir William Ouseley, *Travels in various countries of the East*, t. III, p. 549, note.

[3] Ms. arabe de la Bibliothèque impériale, supplément n° 892, fol. 237 v°. (Cf. la traduction de M. Jaubert, t. II, p. 175, où on lit *Farandin* فراندين.)

[4] C'est ainsi qu'il faut lire dans Edrîcy, trad. française, *ibidem*, p. 176, au lieu de *Djérada* جرادة.

[5] *Ibidem*.

[6] *Ibidem*, p. 135.

[7] *Verbo* Bédesch, p. 88. Il est vrai qu'ailleurs, par un de ces doubles emplois qui tiennent à l'incertitude du système orthographique suivi par les Arabes, les Persans, les Turcs, Yakout mentionne la même localité sous le nom de Nédesch (p. 562). La même erreur se trouve reproduite dans le *Mérassid*, t. III, p. 207, où, de plus, le nom de *Niçabour* نيسابور se trouve changé en celui de *Sabour* سابور.

sous le nom de Bédecht, comme nous l'apprennent feu le capitaine Truilhier[1], James Baillie Fraser[2], et M. Nicolas de Khanikoff[3]. Je ferai observer en passant que le Kasr-Almilh ou château du sel, dont font mention en ce même endroit Ibn Khordadbeh et Edrîcy, le Karyet al-Milh du *Siwer al boldân*, n'est autre que le *Dihi-Némec* (village du sel) d'Hamd-Allah Mustaufy et de la géographie actuelle; et que la localité qui figure dans le premier de ces géographes, immédiatement après Bedhech, sous le nom de *Meïmel* ميمل, est le Meïamenn du capitaine Truilhier, le Meyomeh d'Arthur Conolly, le Meïamei de M. de Khanikoff.

Page 48 du texte (p. 264, ligne dernière de la traduction), la localité désignée sous le nom de *Boumket* بومكث s'appelle exactement *Tounketh* تونكث, ainşi qu'on peut le voir dans le *Mérassid*[4] et dans Abou'lféda[5].

Page 53 du texte, ligne 11 (p. 272 de la traduction), le vrai nom de la localité qui précède Nehawend est *Madhéran* ماذران, et non Fadéran. Il suffit pour s'en convaincre de se reporter à un passage précédent (p. 45 du texte, 260 de la traduction), où le même nom se retrouve également avant

[1] *Mémoire descriptif de la route de Téhran à Meched*, etc. Paris, 1841. in-8°, p. 31.

[2] *Journey into Khorasan*, p. 345.

[3] *Mémoire sur la partie méridionale de l'Asie centrale*, Paris, 1862, in-4°, p. 80, 81.

[4] Tome Ier, p. 219, où est cité Alisthakhry.

[5] *Géographie*, p. 495, *verbo* إيلاق *Ilak*, et p. 499.

Nehawend. On peut, d'ailleurs, voir Edrîcy[1] et le *Mérassid*[2]. Ibn al-Kelby cité par Bélâdhory s'exprime ainsi : « Le château connu sous le nom de *Madhérân* ماذران est aussi désigné sous celui de Sériy, fils de Noçeïr, fils de Thaour Alidjly. » Mais, comme l'a prouvé dans une note le savant éditeur de Belâdhory, il faut lire *Noceïr* نسير et château de Noceïr[3]. On doit lire également Noceïr et al Idjly, au lieu de *Yéseïr* يسير et d'el'Ali, dans l'article Madhérân du grand dictionnaire de Yakout[4], où il faut en outre substituer les mots : « localité voisine de Kermanchahân » à « localité du Kermân. »

Page 54 du texte (273 de la traduction), la localité du Faris ou province de Perse nommée *Koulm-Firouz* كلم فيروز n'est autre que celle dont Edrîçy[5], Abou'lfeda[6] et le *Mérassid*[7] écrivent le nom Câm-Fyrouz كام فيروز, ce qui est la vraie leçon. Le *Nozhet-al-Koloub* porte aussi Cam-Fyrouz. « C'est, dit-il, un canton situé sur le bord du fleuve (ajoutez *Cour* كر); il y a dans les environs une grande forêt, qui renferme beaucoup de lions très-forts[8]. » Plus

[1] Tome II, p. 162, 165.

[2] Tome III, p. 27.

[3] *Liber expugnationis regionum*, auctore... al-Belàdsori, quem... edidit M. J. de Goeje, Lugd. Batavorum, 1863-1865, in-4°, p. 309, 310.

[4] *Dictionn. géogr. de la Perse*, p. 507.

[5] *Géographie*, trad. d'Amédée Jaubert, t. I, p. 392, 411, 414.

[6] Page 60, 4 lignes avant la fin.

[7] Tome II, p. 484.

[8] كامفيروز ناحيتى است بركنار آب ودر آن حدود بيشهٔ.

loin il mentionne la prairie de Camfyrouz, qui est, dit-il, une prairie très-fraîche, sur la rive du fleuve Cour. C'est aussi une forêt qui sert de repaire à des lions. Le fourrage en est excellent; mais, à raison de la crainte qu'inspirent les lions, l'on y conduit peu de quadrupèdes [1]. » Dans un passage postérieur d'Ibn Khordadbeh on lit correctement Kamfirouz (p. 58 du texte, 279 de la traduction).

Page 55, ligne 6 du texte (p. 274 de la traduction), au lieu de *Merdj* مرج, il faut lire *Fordj* فرج, correction que met hors de doute la mention de *Târem* تارم dont le nom suit immédiatement. En effet, on sait que ces deux localités sont habituellement citées ensemble par les géographes orientaux, parmi les principales places appartenant à la tribu des Chebâncâreh [2]. Actuellement au lieu de Fordj on dit Porg ou Forg [3].

عظيم ودر آن بيشه شير بسيار بود وسخت بقوّت باشد
Ms. persan de la Bibliothèque impériale, n° 139, p. 652.

[1] Le même, *ibidem*, p. 664 : مرغزار كامفيروز مرغزارى تازه تازه است بركنار رودكر وبيشه ومعدن شيرست وعلفش بغايت نيكوست امّا ازبيم شير آنجا چهارپا كم برند.

[2] Voyez Quatremère, *Histoire des Mongols de la Perse*, p. 441 (où on lit Berk), 443; Ouseley, *Travels in various countries of the East*, t. II, p. 472. Conf. aussi *le Mérassid* (II, 342), où l'on voit que Fordj est une ville située à l'extrémité du territoire du Faris; et Ibn-Alathyr, édition de M. Tornberg, t. X, p. 364, où il est dit que Fordj est une place frontière entre le Faris et le Kermân. Dans la traduction d'Edrîcy (I, 395) il faut lire *Fordj*, au lieu de فرج *Ferk*, et *Tarem* تارم, au lieu de بارم *Barem*.

[3] Cf. le *Voyage en Perse, fait dans les années 1807, 1808 et 1809* (par Adrien Dupré), t. I, p. 363, 364.

Page 56 du texte (276 de la traduction), la troisième localité nommée dans l'itinéraire du Kerman au Sédjistan s'appelle *Nermaçyr* نرماسير ou Nermachyr et non *Bermasir* برماسير. On s'en convaincra facilement au moyen du *Mérassid*[1], qui mentionne Nermâcyr comme une ville célèbre et une des principales places du Kermân, à une journée de marche de Bemm et à pareille distance de Fohredj, sur le chemin du désert. Les mêmes détails se lisent dans Yakout[2]. Hamd-Allah Mustaufy mentionne la même place sous le nom de *Nermachyr* نرماشير[3]. Il faut donc lire ainsi, au lieu de *Bermachyr* برماشير dans Abou'l-féda[4], et au lieu de Barmachin et Barmechin dans Edrîcy[5]. D'après Macdonald Kinneir le terme Nurmansheer désigne encore actuellement le district frontière du Kerman, du côté de l'ouest[6]. — Dans un passage subséquent d'Ibn Khordadbeh (p. 61 du texte, 283 de la traduction) on lit le même nom, sous la forme نارمشيره *Narmechirah.*

Page 57 du texte (277 de la traduction), en place de كير et de Guir, je lirais volontiers كيز *Kyz*, comme dans le *Mérassid* (II, 528. Cf. Yakout, *Dictionnaire géog. de la Perse*, p. 499, 540, l. 7 et 562, art. Ne-

[1] Tome III, p. 208.

[2] *Dictionnaire géographique de la Perse, etc.* par C. Barbier de Meynard, p. 563, *verbo* Nermasir.

[3] Page 669.

[4] Page 442, l. 4.

[5] Tome I[er], p. 417, 423, 432, 433.

[6] *A geographical memoir of the Persian empire*, p. 195. Cf. *ibidem*, p. 393; et Henri Pottinger, *Voyages dans le Béloutchistan et le Sindhy*, trad. par Eyriès, t. I[er], p. 350, 351, 353, 374 et suivantes.

dheh). On sait que ce nom désignait une des principales villes du Mécrân, appelée aussi *Kydj* كيج. — Six lignes plus bas, au lieu de قصدان *Kasdan*, j'écrirais قصدار *Kossdâr*, nom d'une ville sur laquelle on peut consulter Yakout (*Dict. géogr.* p. 446. Cf. le *Mérassid*, t. II, 416 et 409, *verbo* قزدار).

Page 70 du texte (448 de la traduction), parmi les villes du canton de Khabour on en trouve une dont le nom se lit ainsi dans le manuscrit عرلان. M. Barbier de Meynard suppose que c'est la même localité dont le nom se lit dans Edrîcy[1] *Sikket-al-Abbas* سكّة العباس. Mais je ferai d'abord observer que cette dernière orthographe n'est pas correcte: il faut lire avec le *Mérassid*[2] *Socair-al-Abbas* سكير العباس, ce qui veut dire la petite digue d'Abbâs, et désigne une petite ville près du Khabour, où se tenait un marché. C'est peut-être Socayr-al-Abbâs ou Assocayr, qu'il faut lire dans Ibn Khordadbeh, au lieu de السكر *Assicr*. La dénomination de Socayr-al-Abbas se trouve ailleurs dans le même géographe (Itinéraire de Beled à Karkiçya, p. 83 du texte, 466 de la traduction). — En second lieu la vraie leçon dans Ibn Khordadbeh doit être *Araban* عرابان, ainsi qu'on le voit en recourant au *Mérassid*[3] et au *Moch-*

[1] Tome II, p. 154; plus haut (p. 142), Edrîcy porte *Sokn'el-Abbas* سكنى العباس.

[2] Tome II, p. 41, l. 3 et 4.

[3] Tome I[er], p. 333, *verbo* خابور; II, 245, v° عربان. Cf. les notes de Golius sur Alfarghany, p. 244. Ibn-Alathyr (*sub anno* 578 H. = 1182-3 J. C.) mentionne Araban comme faisant partie du Khabour, avec Makicyn et Karkiciya.

taric[1]. D'après le second des passages du *Mérassid* indiqués ci-dessus, Arabân est une petite ville du Djezyreh, située sur le fleuve Khâbour. C'est l'Acraba de Ptolémée. Le nom qui commence la même ligne dans Ibn Khordadbeh se lit بيدر *Beïder*. Mais ce nom ne se rencontrant dans aucune des sources de la géographie orientale comme appartenant au canton de Khâbour, je serais fort disposé à le remplacer par مجدل *Medjdel*, mot qui désignait, d'après Yakout[2] et Abou'lféda[3], la plus belle ville du Khabour, dans le Djezyreh. Il faut ajouter que le *Mochtaric* et le *Mérassid*, qui ne mentionnent tous deux nominativement que quatre villes parmi celles du district de Khâbour, comprennent dans ce nombre Arabân et Medjdel. Une autre est Mâkiçyn, dont le nom, donné exactement dans Ibn Khordadbeh, se lit dans la traduction Masîn, par une erreur typographique[4]. Quelques lignes plus bas, on voit mentionné *Maarat-Mofrin* معرة مفرين. Mais la vraie leçon est *Maarra-Misryn* معرّة مصرين.

Le cinquième district de la province de Hims (Émèse) s'appelait exactement *Lathmyn* لطمين et non *Atmîn* اطمين (p. 71, l. 4 du texte, 448, l. der-

[1] Édition Wüstenfeld, p. 150, *verbo* خابور

[2] *Mochtaric, verbo* مجدل, p. 384. Cf. *idem*, p. 150, v° خابور; *Mérassid*, t. Ier, p. 334, *verbo* خابور; III, 43, *verbo* مجدل.

[3] *Géographie*, p. 274, 275.

[4] Plus loin, p. 83, l. 9, du texte, on lit : ماسكين; et dans la traduction, p. 466, *Maschin*, en place de ماكسين *Makiçyn*.

nière, de la traduction), ainsi qu'on peut le voir dans le *Mérassid*[1].

Le district de la province de Hims (Émèse) cité page 71 du texte, 449 de la traduction, sous le nom de *Racin* رسين, doit se lire *Resten* رستن. « C'est, dit le *Mérassid*, une ville petite et ancienne, située entre Hamah et Hims. Elle s'élevait près du fleuve d'Almymâs, c'est-à-dire l'Assy (Oronte); elle est actuellement en ruines, mais il s'y trouve des vestiges encore subsistants, qui indiquent sa magnificence passée; elle occupait une hauteur qui domine l'Oronte[2]. » Plus loin, dans un itinéraire de la Mésopotamie au littoral syrien (p. 84 du texte, 467 de la traduction), le nom de Resten se lit correctement chez Ibn Khordadbeh, sauf toutefois l'addition d'un *élif* après le *ra*. On sait que Resten correspond à l'ancienne Arethusa.

Trois lignes plus bas que le premier passage relatif à Resten, au lieu de *Nathroun* نطرون, nom dans lequel le traducteur a supposé qu'on pourrait voir Antartous (Tortose), je lis *Bathroun* بطرون

[1] Tome III, p. 13. Cf. Quatremère, *Hist. des sultans Mamlouks*, t. II, 2ᵉ partie, p. 92, dans la note; Volney, *Voyage*, t. I, p. 280 de la 3ᵉ édition. Il faut aussi lire, اللطمين et non الاطمين dans la *Géographie* d'Abou'lféda, p. 233, l. 11. Yakouby, *Kitab olboldân*, p. 112, l. 1ʳᵉ, écrit Alathmym الاطميم, et Ali-Bey (*Voyages*, t. III, p. 270), Letminn.

[2] Tome Iᵉʳ, p. 470. Cf. Abou'lféda, *Géogr.* p. 231, ou *Tabula Syriæ*, p. 22; Ibn Djobeïr, *Voyages*, édit. W. Wright, p. 258, 259; Thévenot, *Voy. au Levant*, t. III, p. 93; et Ali-Bey, *ibid.* p. 262, 263; Irby et Mangles, *Travels*, édit. de 1844, p. 78; et Walpole, *Travels in various countries of the East*, p. 323.

(le Botrys des anciens), dont le nom est moins correctement écrit dans Edrîcy بثرون *Bathroun*, sans doute pour *Batroun* بترون et sur lequel on peut voir le chevalier d'Arvieux, qui le nomme Patron[1].

Page 448 de la traduction (70 du texte), la localité dont le nom suit celui d'Antakyeh (Antioche) s'appelle indubitablement *Tyzyn* تيزين et non *Nirin* نيرين. C'est ce qui est mis hors de doute non seulement par la *Géographie* d'Abou'lféda, citée dans la note 3 et qui allègue le texte même d'Ibn Khordadbeh et non Ibn Haukal, comme il a été dit par inadvertance, mais aussi par Ibn Batoutah[2], par le *Mérassid al-Ittila*[3], qui écrit également Tyzyn, et par les voyageurs modernes.

Page 450 de la traduction (Cf. p. 72 du texte), après les mots route partant de Damas, il faut ajouter les mots suivants, omis peut-être par quelque erreur ou accident typographique: «de Damas à Kéçouèh, 12 milles.» Dans l'itinéraire de Tibériade à Ramlah, donné à la page 72 (451 de la traduction), le troisième nom de localité se lit ainsi : «قيسرية

[1] *Mémoires*, t. II, p. 381. Cf. les notes de feu Juynboll sur le *Mérassid*, IV, 255; Niebuhr, *Voy. en Arabie et en d'autres pays circonvoisins*, Amsterdam, 1780, t. II, p. 383; et le recueil de Walpole, *ibidem*, p. 299.

[2] *Voyages*, publiés et traduits par C. Defrémery et B. R. Sanguinetti, t. Ier, p. 161.

[3] Tome Ier, p. 222 et 218. — C'est sans doute aussi Tyzyn qu'il faut lire, au lieu de *Tébrin* تبرين ou *Tirin* تيرين, dans un passage de Makrizy (*Hist. des sultans Mamlouks de l'Égypte*, trad. par M. Quatremère, t. I, 2e partie, p. 13); Berggren (*Guide français-arabe vulgaire*, vo Itinéraire, p. 451 B.) écrit *Tésin*.

Kaïsaryeh. » Mais une variante du manuscrit de C. P. rejetée dans la note, porte قلنسوة *Kalançoueh*, et telle est la vraie leçon. Il suffit pour s'en convaincre de comparer le même itinéraire, transcrit, d'après l'ouvrage même d'Ibn Khordadbeh, par Makrîzy, dans sa *Description de l'Égypte*[1]. Dans la suite de cet itinéraire, depuis Ramlah, la localité nommée *Ghoraïbeh* الغريبة chez Ibn Khordadbeh (p. 73 du texte, 452, l. 2, de la trad.) est appelée par Makrîzy Omm-alarab أم العرب, et cette leçon se trouvant répétée deux autres fois chez Makrîzy, on doit la regarder comme la meilleure, d'autant plus qu'Ibn Khallicân (t. I, p. 22, l. dernière; p. 23, l. 3) cite Omm-alarab parmi les bourgades dépendantes de Farama.

Page 72 du texte (451 de la traduction), en place *d'El-Lehoun* اللهون, on doit lire *El-Leddjoun*, ou, sans *techdid*, *El-Ladjoun* اللجون[2]. La bonne leçon El-Ladjoun se rencontre plus loin (p. 486). On sait que le nom de Ledjoun nous représente le *Legio* de la géographie ancienne[3].

Page 77 du texte (ligne 2, 457 de la traduction), en parlant de l'impôt foncier de l'Égypte, l'auteur dit que sous les Omeiyades un personnage nommé

[1] Édition de Boulac, t. Ier, p. 227, l. 6. Ce passage de Makrîzy a été traduit par Sylvestre de Sacy, à la suite de ses *Observations sur le nom des pyramides*, extraites du *Magasin encyclopédique*, p. 62 du tirage à part. — Voyez, sur Kalançoueh, le *Mérassid*, t. II, p. 444, 445; Quatremère, *Hist. des Mamlouks*, t. Ier, 2e partie, p. 258.

[2] Cf. le *Mérassid*, III, 8. Il faut également lire Lédjoun et non Lahoun, dans Edrîcy, I, 360.

[3] Adrien Reland, *Palæstina illustrata*, p. 873 de l'édition de 1714.

Abd-Allah, fils de Hidjab, le fixa à tel chiffre. Au lieu de حجاب *Hidjab*, le traducteur a supposé qu'il fallait lire El-Haddjadj. Le nom propre en question est altéré, il est vrai, mais ce n'est pas ainsi qu'il doit être rétabli : il faut lire *Obaïd-Allah* (ou *Abd-Allah*), *fils d'El-Habhab* عبيد الله بن الحبحاب, nom qui désignait un receveur général des tributs de l'Égypte, lequel fut ensuite gouverneur du Maghreb, sous le calife Hicham, fils d'Abd-Almélic [1].

Page 81 du texte (464 de la traduction), le nom de la localité qui suit Souk-Kadiçyah est non pas *Narema* نارما, mais *Barimma* بارمّا, ce qui se rapproche de la leçon admise ailleurs (p. 44 du texte, 259 de la traduction) : *Barma* بارما. « C'est, dit le *Mérassid*[2], une montagne entre Técrit et Moussoul, et que l'on désigne sous le nom de montagne de Houmryn. On prétend que cette montagne environne le monde, et que celle de Barimma en est un démembrement; que le Tigre la divise en deux près d'Assinn, laquelle ville est située sur la rive orientale du fleuve. Elle s'étend à travers le Djezyreh (Mésopotamie), vers les couchant, et du côté de

[1] Cf. Ibn Khaldoun, *Histoire de l'Afrique sous la dynastie des Aghlabites*, publiée et traduite par M. Noël des Vergers, 1841, p. 9 du texte, 32 et suiv. de la traduction; Abou'l-Méhacin, *Nodjoum Az-zahirah*, I, 287, 288, 293, 294 et *passim*; Ibn-Khaldoun, *Histoire des Berbers*, traduite par M. le baron de Slane, I, 216, 359-361; Makrîzy, *Description de l'Égypte*, édit. de Boulak, t. I[er], p. 79, vers le milieu.

[2] Tome I[er], p. 117. Cf. les additions de l'éditeur, t. IV, p. 238, et un autre article du *Mérassid*, *apud* Freytag, *Selecta ex historia Halebi*, p. 134, n. 213.

l'orient jusqu'à ce qu'elle atteigne le Kermân. C'est cette dernière portion que l'on appelle montagne de Macébadân. Barimma est aussi le nom d'une bourgade située à l'est du Tigre de Moussoul, et à laquelle on rattache la ville d'Assinn, de sorte que l'on appelle cette dernière Sinn de Barimma. » D'après Edrîcy[1], Barema, ainsi qu'a lu M. Jaubert, est non-seulement le nom d'une montagne, mais encore celui d'une rivière.

Page 82 du texte, l. 4 (465 de la traduction, l. 6), la localité appelée معليا *Maalya* ne me paraît pas différer de *Ma'lthaya* معلثايا, dont le *Mérassid* (t. III, p. 123) fait mention comme d'une petite ville située près de Djezyret Ibn Omar, dans la province de Moussoul. Ma'ltaya est le même endroit que le Ma'-laïatha d'Edrîcy (II, 142).

Page 82 du texte, ligne antépénultième (466 de la traduction, l. 5), je serais tenté de changer le mot *Zinaa'* زناع (dans la dénomination de château des Beni-Zinaa) en *Zinbâ'* زنباع. En effet, outre que le nom Zinaa' est inconnu dans la nomenclature des familles arabes, la forme Zinbâ' se rapproche beaucoup plus de celle de Bare'i بارع, que l'on rencontre dans Edrîcy[2] comme appliquée à la même localité, puisque ces deux formes ont toutes deux la lettre ب (*b*) qui manque dans la leçon admise par Ibn Khordadbeh. Les Benou-Zinbâ' nous sont connus par divers passages d'écrivains arabes (Cf. entre autres le *Mochtaric*,

[1] Tome II, 154. Cf. t. Ier, p. 336.

[2] Tome II, p. 151, ligne avant-dernière.

p. 124, l. 15; 258, l. 15; 380, l. 4). Nous connaissons encore un personnage du nom de Rouh, fils de *Zinbâ'* Aldjodhâmy, à qui Ibn Khallicân (t. I[er] de l'édition de M. de Slane, p. 182; cf. *ibid.* p. 372, et la traduction anglaise, t. I, p. 364, note 5; et Abou'l-Méhacin, I, 192) donne le titre de vizir du calife Abd-Almélic, fils de Mervân.

Page 83 du texte, ligne 4, la localité dont le nom se lit باحرا *Bahra*, nom que l'éditeur a proposé de lire Badjra (p. 466), en se fondant sans doute sur quelques mots du *Mérassid*[1], où il est dit simplement que Badjra est une bourgade de la Mésopotamie, ne me paraît pas différer de *Badjerma* باجرما ou باجرى. On voit dans le *Mérassid*[2] que Badjerma est une bourgade du district de Balikh, non loin de Rakka, dans la Mésopotamie. Le même ouvrage mentionne ailleurs[3] Badjerma comme une dépendance de Rakka. Or on voit dans l'itinéraire donné en ce même endroit par Ibn-Khordadbeh, qu'il n'y avait que dix parasanges entre la localité qui nous occupe et Rakka. Dans un important passage d'un chroniqueur arabe, traduit par Fræhn[4], le canton de Badjerma est mentionné avec celui du Khabour et Karkiciya. Au lieu de Badjerma, Edrîcy, dans l'itinéraire correspondant à celui d'Ibn Khordadbeh[5],

[1] Tome I[er], p. 114.

[2] Tome I[er], p. 115, l. 1[re].

[3] Tome I[er], p. 435, *verbo* دير العذارى.

[4] *De musei Sprewitziani numis Kuficis commentationes duæ*, Petropoli, 1825, in-4°, p. 26.

[5] *Géographie*, t. II, p. 153.

écrit Nadjera ou Badjera. Peut-être aussi la localité dont il s'agit de retrouver le vrai nom était-elle *Badjedda* ou *Badjoudda* باجدّى, que le *Mérassid* représente comme une grande bourgade murée, située entre Ras-Ayn et Rakka et dont il est fait mention dans Bélâdhory [1]. Je ne dois pas omettre de faire observer que la distance de sept parasanges, indiquée par Ibn Khordadbeh entre Amid et Chimchath (Arsamosate), ne saurait être exacte : d'abord l'inspection de la carte prouve que cette distance doit être du triple environ ; ensuite Edrîcy la porte à 77 milles (près de 26 parasanges), d'après le texte de l'abrégé publié à Rome, ou à 70 milles, d'après la traduction de M. Jaubert. Dans un second passage Edrîcy [2], et après lui Abou'lféda [3] évaluent cette distance à trois journées de marche ; de plus deux des trois manuscrits consultés par les savants éditeurs de ce dernier géographe donnent au lieu de *Chimchath* شمشاط la leçon *Soumeïçath* سميساط (*Samosate*), que ceux-ci ont préférée, avec toute raison, croyons-nous. — Enfin, à la ligne 2 de la page 83, la localité nommée *Bam'ada* بامعدا (et dans Edrîcy *Tame'ada* تامعدا) pourrait être la même que le *Mérassid* [4] appelle *Bamerda* بامردى, « bourgade dépendante du canton de Balykh, dans le Dyâr Modhar, entre Arrakkah et Harrân. »

[1] Page 174, l. 2.
[2] Page 155.
[3] *Géographie*, p. 283.
[4] Tome Ier, p. 122.

Page 84 du texte (468 de la traduction), le nom qui se lit القطيّة *Alkotayah* doit être *Alkothayifah* القطيفة. On peut voir sur la localité qu'il désigne le *Mérassid*[1] et le *Mochtaric*[2]. D'après le premier de ces ouvrages, ce mot n'est autre que la forme diminutive du mot *Alkathyfah* القطيفة « couverture de lit, tapis[3]. » Il s'applique à une bourgade située en avant de *Thaniyet al'Okâb* (la colline de l'aigle[4]), et que rencontre sur sa route un homme qui se dirige vers Damas, en venant de Hims (Émèse). Il me paraît impossible d'admettre la conjecture émise dans la note 2 de la traduction, d'après laquelle Kotayah, ou mieux Kothayifah, correspondrait au village de Koçayr du voyageur Ibn Djobeïr[5]. En effet, Khalil-Dhâhiry, traçant la route de poste qui conduit de Damas à Birah, distingue soigneusement Koçayr de Katifah[6]. On peut voir, sur cette localité du nom de Koçayr, une note de feu M. Quatremère[7] et le *Mérassid*[8]. Quant à Kothayifah, elle se trouve marquée, sous le nom de Kutâfe, sur la carte de l'Asie Mineure et de la Syrie, par H. Kiepert, Berlin,

[1] Tome II, p. 435; cf. t. VI (1864), p. 88.

[2] Page 355. Cf. Yakouby, p. 112, vers le milieu.

[3] Cf. Dozy, *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes*, p. 232, 233, note.

[4] Cf. sur cette localité, Freytag, *Selecta*, p. 183, note 157; Sacy, *Chrest. arabe*, II, 120, 121; Ibn Djobeïr, p. 261; Belâdhory, p. 112.

[5] Édit. W. Wright, p. 261.

[6] Lisez Kothayifah. (Quatremère, *Hist. des sultans Mamlouks de l'Égypte*, t. II, 2e partie, p. 92 note. Cf. Volney, *Voyage en Syrie et en Égypte*, 3e édition, t. I, p. 286.)

[7] *Ibid.* I, 2e partie, p. 259-260. — [8] Tome II, p. 426, l. 4 et 5.

1860 [1]; et son orthographe a été exactement indiquée dans un passage antérieur d'Ibn Khordadbeh (p. 71 du texte, 449 de la traduction).

Page 84 du texte, ligne avant-dernière (468 de la traduction), la seconde localité mentionnée sur le chemin de poste qui va de Hims (Émèse) à Damas, en passant par Baalbec, s'appelle non *Hawseh* حوسة mais *Djouçyah* جوسية, ainsi qu'on peut s'en convaincre en consultant le *Mérassid* et les notes de son éditeur [2]. Le même nom a été bien lu dans un passage précédent (p. 71 du texte, 449 de la traduction), ainsi que dans deux passages d'Yakouby [3]; mais il a été changé en Kharechteh خرشتة dans un paragraphe subséquent (p. 95 du texte, 486 de la traduction).

Page 84 du texte, ligne 6 (467 de la traduction), on rencontre deux noms de localités, que je ne trouve cités nulle part ailleurs et que je suis fort disposé à regarder comme corrompus, d'autant plus qu'il s'agit de la route d'Alep à Antioche, région où l'on ne doit guère s'attendre à voir que des localités bien connues, tant par les relations des voyageurs que par les écrits des historiens. Le premier de ces

[1] Voyez encore, sur Kothayifah, l'*Itinéraire de Constantinople à la Mecque*, trad. par M. Bianchi, p. 31, où on lit Katifè. On lit Kteifa dans les *Notes géographiques* pour servir d'index à la carte de Syrie (par M. Paultre), Paris, 1803, in-8°, p. 35; Cotaïpha et Cteïfa dans Thévenot, *Voyage au Levant*, t. II, p. 794, et t. III, p. 85; enfin, Cotaïpha et Cteïfa, dans Ali-Bey, t. III, p. 242, et Walpole, *Travels*, p. 318.

[2] Tome Ier, p. 272; t. V, p. 116.

[3] *Kitabo'l-Boldan*, édition A. W. Th. Juynboll, p. 112.

noms se lit *Al-Erbâb* الارباب et le second *Hayr* حير. Je proposerais de remplacer le premier par *Al-Athârib* الاثارب, nom d'une ville souvent mentionnée à l'époque des croisades [1], et le second par *Hârim* حارم. Il est à peine besoin de faire remarquer combien dans l'écriture arabe Erbâb diffère peu de Athârib : les deux mots ont le même nombre de lettres, placées seulement dans un ordre un peu différent; ces lettres sont identiques, sauf une, le ب *ba* dans un des mots, le ث *tha* dans l'autre, dont encore la figure est la même, et qui ne diffèrent que par le nombre des points destinés à les distinguer.

Page 85 du texte (p. 469 de la traduction), la localité mentionnée sous le nom de *Kharbout* خربوت ne peut s'appeler ainsi. En premier lieu la forme Kharbout (Charpote dans Cedrenus) est une altération turque, c'est-à-dire assez moderne, du nom de *Khartabirt* خرتبرت, autrement appelé *Hisn Zyad* حصن زياد; secondement la station de poste dont il s'agit, n'étant éloignée de Bedendoun (Podandus) que de sept milles, ne peut avoir rien de commun avec une place du Curdistan. Le nom qui nous occupe est le même que l'on trouve cité deux fois dans Edrîcy [2], sous la forme *Hardakoub* حردقوب, dont je puis d'autant moins garantir l'exactitude,

[1] Cf. nos *Mémoires d'histoire orientale*, p. 58, 59, note; Otter, *Voyage en Turquie et en Perse*, t. I[er], p. 88; Edward Ives, *A voyage from England to India*, p. 375, où on lit Eadlip; Corancez, *Itinéraire d'une partie peu connue de l'Asie Mineure*, p. 145, 146, qui prononce Itlip; et le *Mérassid*, t. I, p. 21, et t. IV, p. 36, 37.

[2] Tome II, p. 308.

que l'abrégé de ce géographe le donne de deux autres manières [1].

Page 86 du texte (470 de la traduction), en place de صاعری *Saïry*, il vaut peut-être mieux lire, en effet, صاغری *Saghiry*, en supposant que ce nom est le même que celui de *Saghirah* صاغرة, donné par le *Mérassid* [2] comme désignant une ville de l'Asie-Mineure. Mais il me paraît douteux que ce nom ait rien de commun avec celui de la rivière Sangarius, la *Sakaria* سقاریه des Turcs, la *Sakary* سقری d'Ibn Batoutha [3].

Page 96 du texte (487 de la traduction), le nom Sersameïrah paraît altéré; je proposerais d'en retrancher la première syllabe ou de lire جسر صیمرة *Djisr-Saïmérah* « le Pont de Saïmérah. » En effet, on sait que non loin de cette ville et la mettant en communication avec celle de طرحان *Tharhân*, il y avait un pont célèbre, semblable, dit le *Mérassid* [4], à celui de Holwân. Dans la traduction, à la ligne suivante, la distance de Zendjân à Méraghah est portée à 19 relais. Mais le texte donne seulement 11 relais. Les mots : du Khoraçân, ajoutés entre parenthèses dans le titre de ce paragraphe, sont en contradiction avec l'itinéraire qu'il contient. J'aimerais mieux traduire ainsi le commencement de ce dernier : « Tu te détourneras du chemin qui conduit

[1] Édition de Rome, 1592, 4e feuillet, *verso*, de la signature ٣٥.
[2] Tome II, p. 143.
[3] *Voyages*, édit. précitée, t. II, p. 325.
[4] Tome II, p. 200, l. 1re.

vers le Khoraçan, à partir de Saïmérah (ou du pont de Saïmérah), et tu te rendras à Dinawer. » La distance entre Dinawer et Saïmérah est, d'après Ibn Haoukal[1], de cinq journées de marche. — Peut-être la localité qui se cache dans Ibn Khordadbeh sous la forme altérée Sersameïrah n'est-elle pas autre chose que l'endroit dont parle Béladhory, sous le nom de Sinn-Soumeïrah سنّ سميرة. « Quand les Musulmans, dit ce chroniqueur, firent leur (première) incursion dans le Djebâl (ou Irak persique), ils passèrent près de la hauteur orientale que l'on appelle actuellement Sinn-Soumeïrah. Soumeïrah était une femme de la tribu de Dhabbah... qui avait émigré de la Mecque (avec Mahomet). Elle avait une dent remarquable (à laquelle on compara cette montagne), qui fut appelée Sinn-Soumeïrah (la dent de Soumeïrah)[2].

Page 97 du texte (488 de la traduction), on trouve un nom écrit dans le premier الخرقان et transcrit dans la seconde Khirguân. Il eût été à propos de faire observer dans une note qu'il s'agit de la localité appelée en persan دهخوارقان *Dihkharkân*, et sur laquelle Étienne Quatremère a donné des renseignements[3] auxquels j'en ai moi-même ajouté quelques autres[4]. On peut encore voir, à ce sujet,

[1] *Apud* Uylenbroëk, *Iracæ persicæ descriptio*, p. 5, l. 4.
[2] *Liber expugnationis regionum*, p. 307.
[3] *Histoire des Mongols de la Perse*, p. 318, note.
[4] *Journal asiatique*, t. Ier de 1847, p. 171, note.

James Morier[1]. Ce qui ne doit pas laisser de doute touchant l'identification du Dih-Kharkân actuel et du Kharkân d'Ibn-Khordadbeh (*Dih-Kharrakân* دهخرقان d'Yakout[2]), c'est que, d'après le géographe persan Hamd-Allah-Mustaufy, le premier est situé à huit parasanges de Tébriz. Or le géographe arabe compte la même distance entre ces deux villes, à une parasange près.

Page 98 du texte (489 de la traduction), au lieu de خررزان que porte le premier, et de Khazarân, que présente la seconde, il faut très-vraisemblablement lire *Djorzân* جرزان, avec le *Mérassid*[3], d'après lequel ce nom est la dénomination commune à une province de l'Arménie, dont la capitale est Tiflis. Comme un des noms donnés par les Arabes aux Géorgiens est celui de Djorz[4], il n'est pas impossible d'y reconnaître l'origine du nom de Djorzân, que l'on trouve employé par plusieurs écrivains arabes pour désigner la province la plus septentrionale de l'Arménie, celle dont Tiflis était la capitale, c'est-à-dire

[1] *Second Journey*, p. 283, 284.

[2] *Mochtaric*, p. 154. Dans un autre ouvrage, son *Modjem Alboldan* (*apud* Barbier de Meynard, *Dictionn. géogr. de la Perse*, p. 247), Yakout écrit moins correctement دهخيرجان Dih-Khyrdjân. (Cf. le *Mérassid*, I, p. 419, 420, et les notes de feu M. Juynboll, t. V, p. 517.)

[3] Tome I, p. 249. Cf. t. V, p. 52.

[4] الكرج وهم الجرز Ibn Alathyr, édition Tornberg, t. X, p. 498. J'ai traduit et commenté ce passage du chroniqueur arabe dans mes *Fragments de géographes et d'historiens arabes et persans relatifs aux anciens peuples du Caucase*, Paris, 1849, p. 26 à 29.

la Géorgie [1]. Le troisième nom propre qui suit le mot Djorzân doit se lire *Allekz* اللكز et non الكرّ *Al-courr*. Cette correction a pour elle l'autorité d'Yakout [2].

Parmi les localités de la première Arménie citées page 98 du texte et 489 de la traduction, il s'en rencontre au moins une dont le nom a besoin d'une correction. C'est l'avant-dernière فيلة *Fileh*. Je n'hésite pas à substituer à cette leçon celle de *Kabalah* قبلة, que donne aussi Yakout, dans le passage cité plus haut [3]. On sait que ce nom désigne une célèbre ville du Chirvân. C'était auparavant, sous la forme Cabalaca, donnée par Pline, la plus puissante place de l'Albanie, et Ptolémée en fait mention sous le nom de Chabala [4]. Je lis aussi Kabalah, au lieu de *Kilah* قيلة, dans le XVII[e] chapitre de Maçoudy [5] et dans Edrîcy [6]. — Quant au mot بدليس *Bédlis*, sa présence a droit d'étonner parmi ceux de Sisagan, Arrân, Berdaah, Beïlékân, Chirvân. On s'attendrait plutôt à le rencontrer cité parmi les localités faisant

[1] Cf. d'Ohsson, *Voyage d'Abou el-Cassim*, p. 13-15, 165-169; Saint-Martin, *Mémoires sur l'Arménie*, t. I[er], p. 32, et Lebeau, *Hist. du Bas-Empire*, t. XI, p. 335, n° 4.

[2] *Mochtaric*, p. 20, l. antépénultième. (Cf. le *Mérassid*, t. I[er], p. 50, l. 14.)

[3] Cf. le *Mérassid*, t. I, p. 50, l. 13.

[4] Voyez Saint-Martin, *Mémoires sur l'Arménie*, t. II, p. 389; le *Mérassid*, II, 386; et cf. les détails que j'ai donnés dans ce recueil, t. II de 1849, p. 466 et 470.

[5] *Les Prairies d'or*, édit. de MM. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, t. II, p. 68.

[6] Tome II, p. 329.

partie de la quatrième Arménie, telles que Khélath et Ardjich, puisque, selon Abou'lféda[1], Bédlis n'était éloignée de la première de ces villes que de trois journées, ou même seulement de sept parasanges.

Page 124 du texte, ligne 2, et 523 de la traduction, la vraie leçon est non pas *Samaïrah* الصيمرة, mais *Saïmerah* صيمرة, ainsi que portent Yakouby[2], le *Mérassid*[3], le *Mochtaric*[4] et le *Modjem-Alboldân*[5]. La même observation s'applique à un passage précédent (p. 53 du texte, 272 de la traduction).

Page 125, ligne 6 du texte (page 525 de la traduction), je crois que le mot مامرا doit se lire تامرّا *Tamarra*, nom qui se rencontre plus haut (p. 28 du texte, ligne 3 avant la fin). A la ligne suivante il faut lire باجسرى *Badjisra* en place du mot altéré تاجسرى. Conformément à ces corrections, il faut ainsi réformer la traduction de ce passage : « . . . où il est appelé Tamarra. . . arrive à Badjisra[6], où il prend, etc. »

[1] Pages 390, 395.
[2] *Liber Regionum*, p. 45.
[3] Tome II, p. 176.
[4] Page 288.
[5] *Diction. géogr. de la Perse*, p. 373. On peut encore voir les détails étendus que j'ai donnés dans *le Journal asiatique*, mai 1847, note, ou *Mémoire sur la familles des Sadjides*, p. 24-26.
[6] Sur le Tamarra, on peut voir Yakouby, p. 45, l. 1-3, le *Mérassid*, t. I[er], p. 195, avec les notes de l'éditeur, t. IV, p. 451, 452, et sur Badjisra, le même ouvrage, t. I[er], p. 115, et t. V, p. 230. (Cf. S. de Sacy, *Chrest. arabe*, t. I[er], p. 70 et 327, 328.)

II.

J'ai réservé pour la fin l'examen des pages consacrées par Ibn-Khordadbeh à l'Asie Mineure et à la division de cette vaste contrée en onze provinces, qui représentent plus ou moins exactement un pareil nombre parmi les dix-sept thèmes de Constantin Porphyrogénète. La question est assez obscure et mérite d'être traitée avec quelque développement. Ma tâche aurait été bien facilitée, si le temps ne nous avait pas envié la possession de l'ouvrage spécial que le géographe Yakouby avait consacré, de son aveu [1], à l'histoire de l'empire byzantin, à la description de ses populations, de ses villes, forteresses, ports, montagnes, défilés, rivières, lacs, etc. ou si seulement le chapitre de sa géographie où il traitait des mêmes matières nous était parvenu intact. A défaut de ce secours, d'autant plus regrettable que Yakouby était plus ancien d'un demi-siècle environ que Constantin Porphyrogénète, je mettrai à profit les autres documents à ma disposition, et notamment Edrîcy [2] et Maçoudy. Toutefois

[1] Édition citée, p. 110.

[2] Lors même qu'Edrîcy ne donne pas l'orthographe exacte du nom des localités, il la reproduit, en général, plus correctement qu'Ibn Khordadbeh. Nous citerons en preuve de ce fait le nom de *Merdj Bakoulia* مرج باقولية (la prairie de Bakoulia) que l'on rencontre dans la géographie d'Edrîcy (t. II, p. 309). Cette forme nous met sur la voie de la vraie leçon ناقولية *Nakoulia* (la Nacoleia des anciens), défigurée par Ibn Khordadbeh en *Bamoulyah* بامولية (P. 87 du texte, l. 5; 471 de la traduction). (Cf. sur cette ville de

je ne m'arrêterai que sur les points qui ont besoin d'éclaircissement.

Il n'est pas douteux qu'il faille regarder le n° 5 d'Ibn Khordadbeh comme le *Thema Optimatum* de l'écrivain byzantin, ainsi que M. Barbier de Meynard l'a supposé.

Il suffit de changer la seconde lettre ن *n* en ب *b* et on a ابطاماطى[1]. L'altération du nom est bien plus grande dans Edrîcy[2], où l'on lit ملطى, forme dans laquelle le traducteur a cru mal à propos reconnaître le nom de Malatia (Mélitène), quoique la mention de la ville de Nicomédie, ajoutée par son auteur, dût suffire à le préserver d'une pareille méprise. C'est peut-être aussi le nom de Nicomédie نقمودية *Nikmoudyah*, qui se cache dans Ibn Khordadbeh (p. 89) sous la forme عمورية, dans laquelle l'éditeur a soupçonné une erreur de copiste[3].

Le n° 9 d'Ibn Khordadbeh (page 91 du texte,

Phrygie, les notes de Wesseling sur le *Synecdème* d'Hiéroclès, p. 469 de l'édition de Bonn, 1840.)

[1] Maçoudy, dans le *Kitâb-Attenbyh* (Mss. arabe de la Bibl. imp. n° 901 du supplément, fol. 102 r°, ligne 1re) écrit الاق ماق; mais plus loin, il en fait un second thème, auquel il donne le n° VII de sa liste et qu'il appelle الافطماط (fol. 103 r°). Il nomme le second thème الافسيق, nom dans lequel il est facile de retrouver celui d'Opsikion.

[2] Tome II, p. 299.

[3] Ce qui peut confirmer notre conjecture, c'est que Maçoudy, à l'article de la province Ofthimath (fol. 103 r°), ajoute que c'est le district بقرديه (*sic*). Pour quiconque connaît l'extrême incorrection du manuscrit du *Kitâb-Attenbyh*, il n'y a rien de trop hasardé à tirer de ce nom altéré celui de نقمودية.

478 de la traduction) doit se lire non خرسون *Khorsoun*, mais خرشنون *Kharchanoun*, ainsi que porte le *Mérassid-Alitthila*[1]. J'ai prouvé ailleurs[2] que c'était la province dont le nom est altéré dans Edrîcy[3] en *Djarsioun* جرسيون, altération moins grande encore que celle du nom de la capitale, *Kharchenah* خرشنة[4], en *Housba* حوسبة. Ces deux noms, loin d'avoir rien de commun avec Cherson et Chersonus, désignent le thema Charsianon et Chersonum Castrum des Byzantins[5], ainsi que la chose avait déjà été soupçonnée, pour le premier, par le traducteur d'Edrîcy, assisté des lumières toutes spéciales de feu M. Hase.

Le n° 10 d'Ibn Khordadbeh doit se lire non *Kalath* قلات, dénomination dans laquelle le traducteur a cru reconnaître le terme Galatie, mais البقلار *Alboukellâr*, ce qui désigne le thème des Buccellariens, *θέμα Βουκελλαρίων* de Constantin Porphyrogénète[6]. Ce nom se rencontre ainsi transcrit dans un passage

[1] Tome Ier, p. 347.

[2] *Mémoires d'histoire orientale*, 2e partie, Paris, 1862, p. 217 et suivantes.

[3] Tome II, p. 301.

[4] Il faut lire Kharchénah, au lieu de حَرْسَنَة Harsanah, dans l'*Histoire des Califes*, de Soyouthy (édit. de Calcutta, p. 249, lig. 6), où l'on voit que cette ville, située dans le territoire de Malathiah, fut conquise en l'année 112 de l'hég. (730-731 de J. C.) Cf. Abou'l-Méhacin, I, 302.

[5] Cf. Constantin Porphyrogénète, *De thematibus*, édition Bekker, Bonn, 1840, p. 20 et p. 225.

[6] *Ibidem*, p. 27.

d'Abou-Obaïd Albécry[1]. Maçoudy[2] donne la même leçon, sauf qu'il change le *ra* (r) final en *za* (z).

Le n° 11 الارساق *Alarsak* paraît être *l'Arméniak* ارمنياق d'Edrîcy et de Maçoudy[3], l'Armeniacum thema de Constantin Porphyrogénète, et celle de ses forteresses que nomme Ibn Khordadbeh pourrait être *Koniah* قونية (Iconium), comme l'écrit Edricy, plutôt que قلونية *Koloniah*, quoique Koniah appartînt en réalité au thema anatolikon. Quant à la conjecture d'après laquelle le prétendu mot Arsak pourrait désigner le pays nommé par les Grecs Arzès, elle me semble difficile à admettre, puisque ce nom désignait la ville actuelle d'Ardjych, située fort loin de l'Asie Mineure, sur la rive septentrionale du lac de Van.

Le n° 12 est non la Cilicie, ce qui ferait double emploi avec le n° suivant, mais la *Caldia* كلدية (*Djaldia* جلدية d'Edrîcy), le huitième thème de Constantin, appelé Chaldia. Je crois que le mot resté en blanc dans Ibn Khordadbeh doit se lire ارمينية *Arminiyah*. En effet, Edrîcy le lit *Arsia* ارسية, nom dont il est facile de tirer celui d'Arminiyah, et qui ne

[1] Apud Juynboll, *Mérassid*, t. II, p. 465, note. Cette leçon est bien préférable à celle de قبلاد *Kobellâd*, citée dans le même endroit, sur l'autorité de deux autres écrivains. Quant au mot الباطلوق rapporté aussi par Albécry comme désignant un territoire voisin de la Cappadoce (je lis القبدوق *Alkabadouk* au lieu de القيدروق et de القندروق) et d'Ammouriah, il faut sans doute le lire الناطلوق *Annatholouk*, c'est-à-dire *Anatolicum* (thema).

[2] *Tenbyh*, fol. 102 v°.

[3] *Kitab attenbyh, apud* S. de Sacy, *Notices des Manuscrits*, t. VIII, p. 173, note.

peut désigner Erzeroum, comme l'a supposé M. Jaubert.

Dans le nº 13, consacré à la province de Seloukiyah, les mots عامل الدروب me paraissent devoir être traduits non par « l'intendant des routes, » comme l'a déjà fait M. Jaubert, mais par « le gouverneur de la Cilicie. » En effet, on sait que le mot الدرب *Adderb*, au pluriel الدروب *Addoroub*, qui signifie proprement un chemin, un passage étroit, un défilé, désigne souvent en particulier la Cilicie[1]. Ce que dit Ibn Khordadbeh, et après lui Edrîcy, que la province de Séleucie était régie par le gouverneur de la Cilicie, ne doit pas nous étonner, puisque nous savons, par le témoignage de Constantin Porphyrogénète,

[1] Cf. le *Mérassid*, t. Iᵉʳ, p. 397, le *Mochtaric*, p. 177; Edrîcy, t. II, p. 308, ou édition de Rome, 4ᵉ feuillet rº et vº de la signature ٣٥; Saint-Martin, *Journal des savants*, 1828, p. 539. — C'est à ce point de vue que s'est placé le voyageur Ibn Djobeïr, lorsqu'il donne au souverain Seldjoukide de l'Asie Mineure, Maç'oud (lisez Kilidj-Arslân, fils de Maç'oud), le titre de roi des défilés ملك الدروب, des Arméniens et des régions limitrophes de l'empire grec. (*Voyages*, édit. W. Wright, p. 185, l. 5; 231, l. 18 et 342, l. dernière; et cf. le *Journal asiatique*, mars 1846, p. 236, où il faut lire *Doroub* au lieu de *Darub*.) Ibn-Alathir (*sub anno* 568 de l'hégire, 1172, 1173 de J. C.) donne à Melyh (Mleh) fils de Lyon (Livon ou Léon Iᵉʳ), le titre de prince du pays des défilés, avoisinant Alep, بلاد الدروب المجاورة لحلب. Cf. le même, *sub anno* 506. — Le mot الدرب *Adderb* se rencontre dans un autre passage d'Ibn Khordadbeh, où je crois qu'il a été rendu peu exactement. L'auteur, après avoir mentionné Bédendoun (Podandus), dit qu'on se rend de cet endroit au Camp du roi (Mo'asker al-Melic, p. 85 du texte, 469 de la traduction), qui en est éloigné de dix milles dans la direction de Loulouah, localité voisine d'As-Safsaf, et que le voyageur, une fois arrivé en cet endroit, se trouve avoir traversé le Derb (la Cilicie).

que le nom de Séleucie qui, dans le principe, désignait seulement une gorge de montagne et un corps de garde, *κλεισούρα καὶ φυλακὴ*, s'étendit ensuite à un commandement militaire comprenant non-seulement une partie de l'Isaurie, mais la Cilicie [1].

Dans le n° suivant, celui de Kabadek (la Cappadoce), les mots وحدّه جبال طرسوس واذنة والمصيصة sont peu exactement rendus par : provinces comprises entre les montagnes de Tarsous, Adanah et Messissah. Il vaudrait mieux traduire : province dont l'extrême limite est formée par les montagnes, etc. Le nom de Kabadek a été défiguré par Edrîcy [2] en *Benadek* بنادق, dans lequel le traducteur a vu le thème de Lykandos. Il se serait épargné cette conjecture, s'il se fût rappelé que Lykandos était connu des écrivains arabes sous le nom de *Lokân* لقان [3].

La ville nommée par Ibn Khordadbeh *Dou'lkela* ذو الكلاء et par Edrîcy *Dou'lkila'* ذو الكلاع, leçon que donnent également le *Mérassid* [4] et le *Mochtaric* [5], ne saurait être la même place que la Zalichos de Constantin Porphyrogénète, la Saricha d'Étienne de Byzance. Cette dernière est nommée par les histo-

[1] *De Thematibus*, p. 35, 36. Cf. Tafel, *Constantinus Porphyrogenitus de provinciis regni byzantini*. Tubingæ, 1847, in-4°, p. VII.

[2] Tome II, p. 301.

[3] *Mérassid*, t. III, p. 16; Sylvestre de Sacy, *Chrestomathie arabe*, t. III, p. 109.

[4] Tome Iᵉʳ, p. 306.

[5] Page 136.

riens et géographes arabes صارخة *Sarikha*[1]. Quant à Dhou'lkil'â, c'était, d'après le *Mérassid*, une forteresse qui dépendait de la Cilicie, près de Messissa. On l'appelait originairement Dhou'lkilâ avec un *kaf*, parce qu'elle s'élevait auprès de trois citadelles. Par la suite son nom fut altéré. Ce renseignement est emprunté à Beladhory, qui ajoute que le nom de Dhou'lkil'â, en langue grecque, signifie la forteresse qui accompagne les astres[2].

Comme la fin du passage consacré par Ibn Khordadbeh au thème cappadocien est extrêmement corrompue, je crois devoir donner ici le paragraphe plus détaillé que fournit sur cette province un ouvrage de Maçoudy, écrit en l'année 345 de l'hégire (956 de J. C.). Le témoignage de ce fécond écrivain, malgré l'incorrection du seul manuscrit à notre disposition, peut servir à rectifier celui d'Ibn Khordadbeh.

البند الخامس بند القباذق وهو يمنة و (suppr. ce mot)
عمورية فيه قوة (sic) وحصن بذفسى وحصن سلندوا
(سمندو) وذو الكلاع واشتهر بالرومية كسوطرة وقرنية
ووادى سالمون ووادى سالمون (sic) ووادى طامسة واول عمل
هذا البند مما يلى الثغور الشامية مطمورة تعرف

[1] Et non Sadekha, comme a lu M. Jaubert, Edrîcy, t. II, p. 309. (Cf. S. de Sacy, *Opus supra laudatum*, t. III, p. 43, 44.)

[2] الحصن الذى مع الكواكب. *Liber expugnationis regionum*; edidit M. J. de Goeje, Lugduni Batavorum, 1863, p. 170.

بماجدة من قلعة لولوة على نحو عشرين ميلا وآخره نهر
السّ وتفسير السّ بالعربيّة نهر الملح وهو نهر مقلوب
يجرى ممّا يلى الجنوب مستقبلا للشمال كنيل مصر ومهران
السند ونهر انطاكية المعروف بالارنط وما عدا ذلك من
الانهار الكبار فمضيها كلّها من الشمال الى ناحية الجنوب
لارتفاع الشمال عن الجنوب وكثرة مياهه وقد اتينا على علّة
ذلك فيما سمينا من كتبنا

« La cinquième province est celle de Kabadhek, qui est située à la droite, c'est-à-dire à l'orient d'Amouriya. On y trouve Korra (Corus), la forteresse de. . . . , celle de Samandou (Tzamandus) et Dhou'lkila, qui est connu dans la langue grecque . . . Ouâdy Salemoun et Ouady Thamiçah. La première localité de cette province, du côté qui confine aux places frontières de la Syrie, c'est un souterrain[1] appelé Madjidah, à environ vingt milles du château

[1] Mathmourah, dont le pluriel *Mathâmyr* مطامير se rencontre dans Ibn Khordadbeh, lequel écrit *Mahouah* ماحوة le nom qui se lit ici Madjidah. Mathmourah, dit le *Mérassid* (t. III, p. 116; cf. *ibid.* p. 114, v° مطامير), est une ville des frontières du pays de Roum, dans le district de Tharsous. Cf. le *Mochtaric* (p. 399), qui donne au même nom la forme plurielle. Madjidah pourrait bien correspondre au *Magydus* de Ptolémée et d'Hiéroclès, « lieu qui eut quelque importance dans le Bas-Empire. » (Letronne, *Journal des savants*, juin 1825, p. 334. Cf. le même, *ibid.* mai 1819, p. 268.) Mais Magydus était situé dans la Pamphylie et non dans la Cappadoce.

de Loulouah[1]. Elle a pour extrême limite le fleuve Alous (Halys), dont le nom en langue arabe peut s'interpréter par la rivière du sel[2]. C'est un fleuve dont le cours est renversé[3], car il coule en venant du midi dans la direction du nord, ainsi que le Nil d'Égypte, le Mehrân du Sind (?), le fleuve d'Antioche, appelé Oronte. Tous les autres grands fleuves coulent du nord vers le sud, à cause de l'élévation du septentrion au-dessus du midi et de l'abondance de ses eaux. Nous avons traité de la cause de cela dans ceux de nos ouvrages que nous avons déjà cités[4]. »

[1] Le Λούλου de Constantin Porphyrogénète (p. 19), le Λύλον de Scylitzès.

[2] On voit que Maçoudy a ici en vue le mot grec ἅλς, ἁλός.

[3] C'est de ce fleuve qu'il paraît être question dans Kazouîny, sous le nom de Almakloûb (le rétrograde). Voici la traduction de ce passage de Kazouîny : Ghandjarah (Kiankari, Gangra) est une ville de l'intérieur de l'Asie Mineure, où se trouve un fleuve nommé Almakloûb, parce qu'il se dirige du midi vers le nord, contrairement aux autres fleuves. On raconte qu'il y arriva dans l'année 442 (1050-1051 de J. C.), la nuit du lundi cinq du mois d'âb, un tremblement de terre épouvantable, dont les secousses se succédèrent jusqu'au jour et qui fit tomber de nombreux édifices; une forteresse et une église furent englouties sous le sol, de sorte qu'il n'en resta pas même un vestige. Une eau extrêmement chaude et très-abondante jaillit de cette crevasse (je lis نبع au lieu de تبع) et submergea soixante et dix villages. Un grand nombre d'habitants de ces villages s'enfuirent sur la cime des montagnes. L'eau dont il s'agit resta sur la surface de la terre pendant neuf jours, après quoi elle disparut sous le sol. » *Athâr Albilad*, édit. Wüstenfeld, p. 368. Soyouthy, dans son *Histoire des Califes* (p. 249, l. 5), nous apprend que Djandjerah (je lis ainsi, au lieu de حكبرة) fut conquise en l'an 108 de l'hégire (726-727 de J. C.) par Albatthâl, le célèbre héros. Cf. Abou'l-Méhacin, I, 291, où l'on doit lire جنكرة, et non جنكر.

[4] *Kitâb Attenbyh*, mss. déjà cité, fol. 102 v°.

Je ne terminerai pas cet article sans m'occuper accessoirement des quelques lignes consacrées par Ibn Khordadbeh à la portion européenne de l'empire byzantin, et qui présentent plusieurs lacunes, dont une partie au moins peut être comblée à l'aide du témoignage de Maçoudy. Le géographe arabe cite comme son garant un personnage que Maçoudy mentionne aussi comme connaissant parfaitement les Grecs et leur pays, et ayant composé des ouvrages où il traitait de leur histoire[1]. Cet individu, qui est appelé par Maçoudy Moslem, fils de Moslem, est nommé par Makrîzy fils d'Abou-Moslem[2], leçon qui me paraît préférable, et qui semble se cacher dans Ibn Khordadbeh sous les mots اى مسلم, altération probable de ابن ابى مسلم. Quoi qu'il en soit, voici de quelle manière se lit dans Maçoudy le passage relatif au premier thème européen de l'empire byzantin.

بند طايلا ومنه القسطنطينة حدّه من جهة المشرق
و (supp. ce mot) الخليج الآخذ من بحر الخزر الى بحر الشام
ومن القبلة بحر الشام ومن المغرب سور ممدود من بحر
الشام الى بحر الخزر يسمى مقرون تيخس تفسيره السور
الطويل طوله مسيرة اربعة ايام بينه وبين القسطنطينة
يومان واكثر هذا البلد (البند) ضياع الملك والبطارقة
ومروج المواشى

[1] *Notices des Mss.* t. VIII, p. 195.

[2] *Description de l'Égypte*, édition de Boulak, t. II, p. 191; ou ms. 682, ancien fonds arabe de la Bibl. impér. fol. 384 v°.

« La province de Thayla, dont fait partie Constantinople. Ses limites sont : du côté de l'orient, le canal ou détroit qui va de la mer des Khazars (Pont-Euxin) à la mer de Syrie; au midi, la mer de Syrie; au couchant, un mur s'étendant depuis la mer de Syrie jusqu'à la mer des Khazars et que l'on appelle Makroun Tikhos (μακρὸν τεῖχος), ce qui signifie la longue muraille. Ce mur a de longueur quatre journées de marche, et il est éloigné de Constantinople l'espace de deux journées. La majeure partie de cette province consiste en villages appartenant au roi et aux patrices, et en pâturages pour le bétail[1]. »

Je crois inutile de faire ressortir combien ce texte est plus correct que celui d'Ibn Khordadbeh. Il est facile de restituer ce dernier à l'aide des paroles de Maçoudy. Je me contenterai de faire observer qu'à la première ligne de la page 89, il faut substituer بحر à في devant الشام.

Il ne me reste plus qu'à dire quelques mots au sujet de l'opinion émise par M. Barbier de Meynard, dans son introduction (p. 16), à savoir que l'ouvrage d'Ibn Khordadbeh a été de bonne heure abrégé, ou plutôt mutilé, par quelque copiste maladroit, et que ce texte s'est propagé au détriment de l'édition originale. Aux trois preuves de ce fait qu'allègue notre savant confrère, on peut en ajouter une quatrième, qui nous est fournie par Abou'lféda, dans un passage déjà mentionné plus haut. Le prince de Hamah, parlant dans sa *Géographie* des places frontières

[1] *Kitâb-Attenbyh*, fol. 103 v°.

ou boulevards de la Syrie العواصم [1], s'exprime ainsi :

« Ibn-Haoukal dit ce qui suit : quant à ce que l'on appelle Al-Awâssim, c'est le nom d'une province, et il n'y a pas de localité particulière qui s'appelle ainsi; sa ville principale est Antioche. Ibn Khordadbeh a énuméré les places frontières et en a augmenté le nombre; il y a fait entrer les districts (*courah*) de Manbedj, de Tyzyn, de Balés, de Rossafah (celle-là même dont il a été fait mention plus haut et qui est connue sous le nom de Rossafah de Hichâm [2]) et de Djoumah. Il a compris aussi parmi elles les *climats* de Cheyzer, d'Afamyah, de Maarrat-Anno'mân, de Sourân, de Lathmyn, de Tell-Bacher, de Cafarthâb, de Salamyah, de Djouçyah, de Loubnân jusqu'à ce qu'il soit arrivé au *climat* de Kasthal, entre Hims (Émèse) et Damas. »

Dans le passage correspondant de l'ouvrage d'Ibn-Khordadbeh, tel que nous le possédons (page 70 du texte, 448 de la traduction), le nombre des places

[1] Cf. sur l'origine de cette dénomination, sous Haroun Arrachid, Abou'lféda, *Annales Moslemici*, t. II, p. 60, *sub anno* 170; les notes de Golius sur Alfarghâny, p. 260 et 279; et Béládhory, p. 132.

[2] On peut voir sur cette ville les notes de Golius sur Alfarghany, p. 253, 254. D'après les historiens arabes, Hichâm se trouvait à Rossafah au moment de la mort de son frère Yézid, et il reçut par des chevaux de poste خيل البريد la nouvelle de son avénement au califat. Il quitta cette ville pour se rendre à Damas. *Historia Khalifatus Omari II[i], Jazidi II[i] et Hischami, sumta ex libro cui titulus est, Kitab'ol Oyoun, etc. quam e codice Leyd... edidit* M. J. de Goeje, Ludg. Batav. 1865, p. 44. Cf. Elmakin, *Hist. saracenica*, p. 80; Abou'lféda, *Annales*, t. I, p. 448. Hichâm mourut à Rossafah. (Elmakin, p. 81; Abou'lféda, p. 456.)

frontières se trouve réduit à huit, savoir : les districts de Kourès, Djouméh, Manbedj, Antakyeh (Antioche), Tyzyn, Loubna, Balès, Rossafah, c'est-à-dire la moitié du nombre que rapporte Abou'lféda. Parmi ces noms, au lieu de *Loubna* لوبنا je n'hésite pas à lire *Loubnân* لبنان, avec Abou'lféda, dont l'autorité est confirmée par celle du *Mérassid* [1], qui dit que dans la montagne de Loubnân il y a un district considérable, dépendant de Hims. D'ailleurs, à la page suivante d'Ibn Khordadbeh on lit correctement Loubnân, parmi les noms des districts dépendants de Hims. Les mots qui précèdent le nom de Loubnân dans ce dernier passage sont écrits *Tell-Meïçérah* تل ميسرة ; mais je soupçonne que cette dénomination est altérée et qu'il faut la remplacer par celle de *Tell-Bacher* تل باشر, que l'on a vue plus haut, dans Abou'lféda. On pourrait lire également *Tell-Mennés* تل منّس, avec Yakouby, qui cite cette localité comme « le premier district du *djond* de Hims [2]. »

[1] Tome III, p. 6, l. 2 et 3.

[2] *Kitabo'lboldân*, p. 110, 111. Le *Nawah* ناوة d'Ibn Khordadbeh (p. 449 de la traduction, l. 2 et 3) est le *Bârah* بارة d'Yakouby, p. 111, localité mentionnée dans l'histoire de la première croisade. (Guillaume de Tyr, l. VII, c. VIII. Cf. sur El-Bâra, Berggren, *opus supra laudatum*, p. 475.)

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 12 JANVIER 1866.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Reinaud, président.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu; la rédaction en est adoptée.

M. le président annonce que M. Hassan Mahmoud Effendi lui a remis un article sur le choléra en Orient, qu'il présentera la prochaine fois à la Société. (L'article a paru le 13 novembre dans l'*Époque*.)

M. le Ministre de l'instruction publique informe la Société qu'il vient de continuer, pour 1866, la souscription accoutumée de son ministère au *Journal asiatique*. Le Conseil adresse ses remercîments à M. le Ministre.

M. Mohl rappelle au Conseil ce qui s'est passé dans la dernière séance, à l'occasion du désir qu'il a témoigné d'être déchargé de sa place de secrétaire et de membre de la Commission des fonds. Il est arrivé dans l'intervalle plusieurs incidents qui doivent influer sur sa résolution, surtout une détermination que M. Renan a prise de son côté. Alors M. Renan expose au Conseil qu'il s'est décidé à donner sa démission de secrétaire-adjoint, parce que ses occupations ne lui permettent pas d'exercer cette fonction comme il le désirait. Il prie le Conseil d'accepter sa démission, et il espère qu'elle facilitera au secrétaire la continuation de son office, en ce qu'elle permettra au Conseil de nommer un nouveau secré-

taire-adjoint. M. Mohl reprend la parole, et expose qu'il a en vain combattu la détermination de M. Renan; mais la voyant inébranlable, il a compris qu'il devait au moins ajourner sa propre intention de donner sa démission comme secrétaire de la Société. Il prie le Conseil de le remplacer à la Commission des fonds.

Le Conseil accepte la démission de M. Renan, en lui exprimant le regret de se voir privé de ses services.

Avant de procéder à la nomination d'un secrétaire-adjoint provisoire, M. le président donne la parole à M. Sanguinetti, qui fait des remarques sur la tenue de la bibliothèque, sur les payements arriérés des cotisations et sur le placement des fonds. Le secrétaire répond à ces observations. Le Conseil nomme alors M. Barbier de Meynard secrétaire-adjoint et bibliothécaire provisoire. Ensuite le Conseil nomme M. Pauthier membre provisoire de la Commission des fonds.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par M. le prince Boncompagni. *Passages relatifs à des sommations de séries de cubes*, extraits de deux manuscrits arabes inédits du *British Museum*, par F. Woepcke, suivis d'extraits d'Ibn Albanna, par A. Marre. Paris, 1865, in-4°.

Par l'auteur. *De Evangeliis in arabicum e simplici syriaca translatis*, dissertatio J. Gildemeisteri. Bonn, 1865, in-4°.

Par la Société. *Tijdschrift voor Indische Taal- Land- en Volkenkunde*. Vol. XIII et XIV. Batavia, 1864, in-8°.

Par l'Académie. *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*. Vol. VII et VIII. Saint-Pétersbourg, 1862-1865, in-4°.

Par la même. *Bulletin de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*. Vol. VII et VIII. Saint-Pétersbourg, in-4°.

Par l'Académie. *Boletim e Annaes do Conselho ultramarino*, n° 88 et n° 118. Lisbonne, 1863 et 1865, in-fol.

Par la Société. *Bulletin de la Société de Géographie*, novembre 1866. Paris, in-8°.

Par le Journal. *Journal des Savants*, décembre 1865. Paris, in-4°.

Par M. Khalil al Kouri. Plusieurs numéros du *Journal arabe* de Beyrouth.

O ioujnom bérégué Kaspiiskago moria. Description de la côte méridionale de la mer Caspienne par M. Mélgounof, I-XXXII, 1-374, in-8°. Pétersbourg 1863. Ouvrage accompagné d'une carte des provinces d'Astrabad, de Mazandéran, de Ghilan et de la côte Turkmène.

M. Mélgounof, auteur de l'ouvrage dont je viens de transcrire le titre, est un jeune orientaliste russe qui a séjourné plusieurs années dans le pays qu'il a décrit; et dernièrement encore, il l'a visité en compagnie de M. Dorn. Son travail est divisé en six parties. Dans la préface, M. Mélgounof décrit d'une manière succincte ses voyages dans les provinces persanes de la côte méridionale de la mer Caspienne, il indique les circonstances qui ont favorisé ou entravé ses recherches et donne une liste des ouvrages orientaux et européens qu'il a consultés. Cette liste est assez complète, et l'on est d'autant plus étonné de ne pas y trouver la mention des voyages de Forster, de Fraser (*Winter's journey to Persia*) et de A. Burnes, qui tous les trois ont visité le Mazandéran.

La seconde partie de l'ouvrage est une introduction générale. Elle est consacrée à l'évaluation de l'étendue des provinces d'Astrabad, de Mazandéran et de Ghilan, et à l'exposition de l'orographie et de l'hydrographie de cette région. Enfin l'auteur y donne des détails très-instructifs et peu connus sur l'ancienne histoire du Tabéristan, qu'il termine par une table chronologique des principaux événements de l'histoire de ces provinces, depuis la conquête arabe jusqu'à l'an 1621 de J. C. Le soin avec lequel M. Mélgounof a recueilli des faits disséminés dans les historiens orientaux, n'y figurant, pour la plupart du temps, qu'à titre de renseignements inci-

dents, très-souvent même conservés uniquement sur des médailles, fait le plus grand honneur à la patience et à l'érudition de l'auteur, et l'on ne peut que regretter que cette table n'ait pas été continuée jusqu'à l'époque actuelle. Quatre chapitres sont consacrés à la description des provinces d'Astrabad, de Mazandéran, de Ghilan et du désert turcoman. L'auteur ne s'y borne pas uniquement à indiquer la division officielle de ces provinces en *boulaks* ou districts, à décrire leurs villes et leurs villages et à tracer les itinéraires des principales routes du pays; il y joint des renseignements ethnographiques sur les tribus qui habitent ces forêts et ces marais caspiens, donne de nombreux spécimens des idiomes et des dialectes de ces populations et intercale dans son exposé des digressions historiques fort curieuses. Ainsi (p. 128) nous lisons quelques détails peu connus sur l'invasion du Mazandéran par le forban russe Razine en 1669; plus loin (p. 136-138), nous trouvons l'histoire de l'introduction et de l'extirpation du *babisme* dans le Mazandéran; la page 174 contient une courte biographie du poëte mazandéranien Emiri Pazewari, etc.

La carte lithochromique qui accompagne l'ouvrage est très-bien faite et contient beaucoup de détails nouveaux; elle est dressée à l'échelle de $\frac{1}{420000}$ et elle porte des légendes en russe et en français. Presque tous les noms propres mentionnés dans l'ouvrage de M. Mélgounof sont accompagnés d'une transcription en caractères arabes, et cette précaution est d'autant plus utile, que notre auteur transcrit souvent en russe les noms des lieux d'après un système que je ne saurais reconnaître comme exact et rigoureux. L'ouvrage est terminé par une table alphabétique de noms d'hommes et de lieux, très-complète et très-bien faite.

N. DE KHANIKOF.

Lettre à M. Ch. Defrémery, contenant quelques éclaircissements sur deux passages d'Ibn Khordadbeh.

Paris, 5 novembre 1865.

Monsieur,

Je profite de votre permission de vous communiquer quelques observations que j'ai eu l'occasion de faire en étudiant l'important document géographique publié et traduit par M. Barbier de Meynard, dans les nos 17 et 18 du Journal asiatique.

Je me bornerai à examiner ici l'itinéraire de Boukhara à Samarcande; mais néanmoins, je crois devoir porter votre attention sur une légère erreur, ou plutôt une faute d'impression, échappée au savant traducteur à la page 263 (n° 18). Notamment nous y lisons : « De Merve aux rives du fleuve de Balkh (Oxus) un fars, » ce qui serait impossible, car la plus courte distance de Merve à l'Amou-déria est supérieure à 180 kilomètres; et du reste le texte ne le dit pas, nous y trouvons (p. 47) : فمن مرو الى امل ستّة وثلثون فرسخًا ومن امل الى شط نهر بلخ فرسخ c'est-à-dire « de Merve à Amol il y a 36 fars. et d'Amol à l'Oxus, 1 fars. « ce qui est parfaitement exact. » Plus loin, même page du texte, nous lisons :

فمن بخارا الى سمرقند سبعة وثلثون فرسخا ومما يلى الجنوب من هذا الموضع جبال الصين، والى كرمينيه اربعة فراسخ ثم الى الدبوسية خمسة فراسخ ثم الى ارتيخن خمسة فراسخ ثم الى رزمان خمسة فراسخ ثم الى قصر علقمه خمسة فراسخ ثم الى سمرقند فرسخان

M. Barbier de Meynard croit que le texte, dans cet endroit, a été mutilé; aussi propose-t-il de prendre Chora' pour point de départ de cet itinéraire. Mais comme cette supposition ne lui donne que 36 farssakhs, il croit retrouver le farssakh qui lui manque en adoptant l'opinion du docteur Sprenger, qui cor-

rige la distance donnée par Ibn Khordadbeh entre Irtikhen et Rozman, c'est-à-dire 5 farssakhs, par celle qu'on trouve chez Edrîcy et qui est de 6 farssakhs.

Je crois aussi que le texte de ce passage n'est pas complet; mais je suis loin de vouloir le rétablir comme le proposent MM. Barbier de Meynard et Sprenger, car : 1° Si l'on voulait relier cet itinéraire à celui qui le précède dans le texte d'Ibn-Khordadbeh, il faudrait commencer par *Massals* et non par *Chora'*, car la phrase ومنها الى رباط بخارا nous indique qu'on arrive à Boukhara, et que Massals, tout autant que Chora', se trouve sur le prolongement de la route à l'est de la capitale du Soghd. D'après cela l'itinéraire complet serait :

De Boukhara à Massals................	1½ farssakh.
De Massals à Chora'..................	4
De Chora' à Kourousghoun............	6
De Kourousghoun à Kerminièh.........	4
De Kerminièh à Deboussieh...........	5
De Deboussièh à Irtikhen............	5
D'Irtikhen à Rozman.................	5
De Rozman au château d'Alkamah......	5
D'Alkamah à Samarcande..............	2
TOTAL....................	37½ farssakhs.

2° Rien, selon moi, ne donne le droit de corriger le texte d'un itinéraire d'Ibn Khordadbeh en empruntant à Edrîcy l'indication de la distance d'une seule localité, qui par hasard est évaluée par cet auteur, comparativement moderne, d'une manière assez rapprochée de celle d'Ibn Khordadbeh, et qui pour toutes les autres distances en diffère complétement. Dans la traduction de M. Jaubert (t. II, p. 193-203) nous trouvons trois itinéraires différents de Boukhara à Samarcande. D'après l'un, la distance entre ces deux villes est de 78 milles ou 26 farssakhs; d'après l'autre, elle est de 135 milles ou 45 farssakhs, et d'après le troisième, elle est

de 129 milles ou 43 farssakhs. A cela M. Jaubert ajoute que la traduction latine d'Edrîcy apporte une quatrième donnée, en évaluant cette même distance à 93 milles ou 31 farssakhs. Ainsi il est évident qu'il faut chercher ailleurs un moyen de rétablir le texte d'Ibn Khordadbeh.

Actuellement la distance entre Boukhara et Samarcande est évaluée à 27 farssakhs, et tout d'abord j'ai été tenté de croire qu'il fallait lire 27 au lieu de 37; mais comme Yakout dit expressément dans l'article Boukhara : وبينها وبين سمرقند سبعة ايّام وسبعة وثلثون فرسخا « entre Boukhara et Samarcande il y a sept journées de marche et 37 farssakhs, » il n'y avait pas de doute que la leçon 37 dans Ibn Khordadbeh était bonne, et que pour s'en rapprocher il n'y avait qu'à lire والى كرمينية اربعة عشر فراسخ ce qui est, comme je vais le prouver, la véritable distance de Boukhara à Kerminièh. Ceci, il est vrai, ne nous donne que 36 farssakhs; mais, selon moi, ce n'est pas une contradiction, mais une indication qu'il y avait entre certaines étapes des distances contenant des fractions de farssakh, lesquelles, ne pouvant être mentionnées dans l'itinéraire détaillé, où tout est indiqué en chiffres ronds, ont pourtant été sommées dans le total.

Narchakhi, auteur d'une Histoire de Boukhara terminée en 322 de l'hégire, observe que از بخارا تا كرمينية چهارده فرسنگ است « de Boukhara à Kerminièh il y a 14 farssakhs; » et plus loin, en parlant de Tawawis, qu'on traversait pour se rendre à Kerminièh, il dit : و وى در شاه راه سمرقند واقع است از بخارا هفت فرسنگ است « il est sur la grande route de Samarcande et sa distance de Boukhara est de 7 farssakhs. » Pour ne pas laisser de doute sur l'itinéraire qu'on suivait du temps d'Ibn Khordadbeh en allant de Boukhara à Samarcande, je citerai celui que donne Istakhri (page 133, traduction de Mordtmann) : De Boukhara à Tawawis, 1 étape; de Tawawis à Kerminièh, 1 étape; de Kerminièh à Déboussia, une petite étape; de Déboussia à Erbindjan (Irtikhan

de M. Barbier de Meynard), 1 étape; d'Erbindjan à Zerman (Rouman de M. Barbier de Meynard), 1 étape, et de Zerman à Samarcande, 1 étape.

En 1841, pendant mon voyage à Samarcande, profitant de ce qu'une partie des bagages des ingénieurs des mines qui s'y rendaient avec moi étaient transportés sur un *arbah*, ou chariot du pays à deux roues énormes, j'ai invité M. Jakovlef, chargé du levé, d'attacher à l'une des roues de ce véhicule un odomètre, pour obtenir la mesure exacte des distances entre les différentes stations de notre route. Ainsi la distance totale entre Boukhara et Samarcande a été trouvée égale à 240 verstes 78 sajènes ou bien à 256 kil. 246 mèt. 2, ce qui, étant divisé par 27, donne pour la longueur du farssakh actuel 9 $\frac{1}{2}$ kilomètres (9 kil. 490). Mais nous savons que le farssakh du Khorassan a été allongé sous le règne du sultan Sindjar, et qu'avant il était plus petit; aussi partout ailleurs, en Perse, sa valeur moyenne diffère peu de 7 kilomètres; or 7 fois 37 donnerait 259 kilomètres, chiffre très-rapproché de 256 $\frac{1}{4}$, obtenu par la mesure directe. La distance entre Boukhara et Kerminièh, évaluée par le même procédé, a été trouvée égale à 96 kil. 250 (90 verstes 105 sajènes). En divisant ce nombre par 7, nous obtenons 13 $\frac{3}{4}$ farssakhs, chiffre peu éloigné, comme on le voit, de celui d'Ibn Khordadbeh et de Narchakhi. Enfin, les ruines de Deboussieh se trouvent dans le voisinage de la petite ville actuelle de Zia-ud-din, dont nous avons trouvé la distance de Kerminièh égale à 35 kil. 211 (33 ver. 375 saj.), et d'après Ibn Khordadbeh, elle était à une distance de 5 farssakhs ou 35 kilomètres. Cela suffit, je crois, pour prouver que les distances citées par Ibn Khordadbeh sont assez exactes; mais je tiens néanmoins à l'établir sur une base un peu différente, d'autant plus que j'aurai en même temps l'occasion de proposer une correction importante au texte d'un passage des tables d'Oulough Bek.

Par de nombreuses observations de hauteurs méridiennes du soleil, de la polaire et d'autres étoiles, que j'ai exécutées

avec le colonel Stoddart, à Boukhara, pendant l'hiver de 1841 à 1842, nous avons obtenu pour la latitude de cette ville 39°46'. Sa longitude, d'après notre levé, est de 82°34' de Ferro (62°34' à l'est de Paris). Le levé de Yakovlef, entre Boukhara et Samarcande, projeté sur la carte à partir de cette position de Boukhara, donne pour la latitude de Samarcande 39°57' et pour sa longitude, à l'est de Ferro, 85°16', et à l'est de Paris, 65°16'. Ainsi, d'après ces déterminations, Samarcande serait au nord de Boukhara de 0°11' et à l'est de cette ville de 2°42'. D'après ces données, la plus courte distance entre ces deux villes, ou la longueur de l'arc du grand cercle qui les réunit, est de 231 kil. 200, valeur qui ne diffère de la mesure odométrique que de 25 kil. 50, et doit être assez exacte, car la route ne quitte pas la plaine, et ne présente nulle part des obstacles assez considérables pour forcer le voyageur à faire des détours importants. Dans les tables d'Oulough Bek (page 268 de la traduction de M. Sédillot) les latitudes et les longitudes de Boukhara et de Samarcande sont rapportées de la manière suivante :

	Latitude.	Longitude.
Samarcande	39° 37'	99° 16'
Boukhara	39° 50'	96° 30'
Différence.......	0° 13'	2° 46'

C'est-à-dire que Samarcande est au sud de Boukhara de 13' et à l'est de cette ville de 2° 46'. L'accord suffisamment grand des différences de longitudes entre nos déterminations et celles du savant Timouride me fait croire qu'il devrait être encore plus parfait pour les différences des latitudes, car on possédait à cette époque des moyens plus rigoureux de déterminer ces dernières, et je crois que le chiffre de 39° 37 est une faute de copiste et qu'il faut lire 39° 57', d'autant plus qu'il est très-facile de confondre dans les tables astronomiques un ل ou 30 avec un ن ou 50.

Je termine en observant que peut-être serait-il plus cor-

rect de lire جبال الفين au lieu de جبال الصين, car jusqu'à nos jours, au sud-est de Samarcande, il y a une montagne volcanique très-remarquable, qui porte le nom de فين طار. M. Lehman l'a visitée en détail, il la nomme Fon Tau, et sa description coïncide en tout point avec celle d'Istakhri, qui lui donne le nom de Botm.

Il résulte ainsi de tout ce qui précède, qu'en intercalant simplement le mot عشر dans le passage indiqué du texte d'Ibn Khordadbeh, et en adoptant pour la longueur du farssakh de son époque 7 kilomètres, nous trouvons que ces indications des distances sont très-exactes. Quant à la différence entre les noms propres des localités mentionnées par le savant arabe et ceux qu'on lit sur nos cartes, elle me paraît toute naturelle. Depuis l'époque d'Ibn Khordadbeh, la Transoxiane a si souvent été envahie par des tribus barbares, qu'il est d'autant plus étonnant que sur sept noms, cités par notre auteur, quatre aient pu échapper à l'oubli ou à la transformation.

Nous savons par Strabon que déjà les Macédoniens avaient cru devoir gréciser les noms de différentes localités de ce pays, et même en créer de nouveaux. Les Arabes en firent autant; ainsi, par exemple, Narchakhi nous dit qu'ils changèrent le nom du bourg d'Ankoud (le Koud d'Edrîcy) en *Tawawis* ou paons, car, dans cette partie de l'Asie, ce fut là qu'ils rencontrèrent pour la première fois ces oiseaux. Les tribus turco-mongholes qui chassèrent de la Transoxiane les lieutenants des khalifes apportèrent aussi leur contingent de noms propres. Ainsi Katta, Kourghan, Tchimbai, Karassou, etc. sont des noms relativement modernes de centres de population anciens, fondés bien antérieurement à l'arrivée des Ouzbeks.

Agréez, Monsieur, l'assurance de ma haute considération.

N. de Khanikof.

AVIS.

MM. les membres de la Société asiatique sont priés, en acquittant leur cotisation pour l'année 1866, et celles qui pourraient être arriérées, de vouloir bien indiquer leur nouvelle adresse, s'ils avaient changé de domicile, afin que les numéros du Journal de la Société puissent leur être exactement adressés. Ils sont priés également de signaler au Secrétariat de la Société les numéros du Journal asiatique qui pourraient leur manquer, afin qu'il les leur fasse parvenir.

A défaut de payement de leurs cotisations dans le courant de l'année, MM. les membres de la Société qui se trouveraient dans ce cas seront considérés comme ayant donné leur démission, à moins d'un avis contraire de leur part. Le Journal cessera de leur être adressé, et leur nom ne figurera plus à l'avenir sur la liste des membres de la Société.

Le secrétaire-adjoint et bibliothécaire prie MM. les membres qui ont en main des livres de la bibliothèque de les rapporter pour qu'on puisse en faire le récolement. Ces ouvrages seront après peu de temps mis de nouveau à la disposition des membres.

JOURNAL ASIATIQUE.

AVRIL-MAI 1866.

QUELQUES CHAPITRES DE MÉDECINE ET DE THÉRAPEUTIQUE ARABES.

TEXTE ARABE, PUBLIÉ, TRADUIT, SUIVI D'UNE LISTE DE TERMES TECHNIQUES ET AUTRES.

PAR M. LE DOCTEUR B. R. SANGUINETTI.

(Fin.)

LISTE ALPHABÉTIQUE DE TERMES TECHNIQUES ET AUTRES.

AVERTISSEMENT.

La liste qui va suivre se compose de termes que je n'ai point trouvés dans le dictionnaire de Freytag, ou qui n'y sont pas suffisamment bien expliqués. Je les ai presque tous recueillis : 1° des trois premiers chapitres de l'ouvrage d'Alkalyoûby que je viens de publier; 2° des sept autres chapitres du même ouvrage, qui restent inédits, et qui en constituent les trois quarts[1]; et 3° des notes qui se trouvent réunies à la fin du manuscrit n° 1069 dudit ouvrage, et qui sont rangées dans une sorte d'ordre alphabétique, en guise de catalogue ou de table[2].

Ces notes, dont l'auteur est inconnu, se lisaient primitivement en marge de l'exemplaire qui a servi au copiste du manuscrit n° 1069. Pour plus de commodité, ce scribe les a

[1] Environ quarante-cinq feuillets sur soixante et un, du ms. n° 1069.
[2] Elles remplissent sept feuillets, de 62 à 68.

placées au bout de sa copie, en déclarant qu'il en laissait la responsabilité à la personne qui les a composées. Il s'exprime ainsi : بسم الله الخ وبعد فهذه اسماء عقاقير وجدت مفسّرة على هامش كتاب المصابيح السنيّة فى طبّ البريّة للشيخ شهاب الدين القليوبى الشافعىّ رحمه الله تعالى احببت وضعها فى هذه الورقات لتكون معينة لمن يعتنى به والعهدة على ذلك على واضعها ; et à la fin : هذا ما وُجد بهامش الاوّل وهى هذه الكتاب، والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب، تحريرًا فى يوم الثلاث المبارك عاشر شهر جمادى الاوّل من شهور سنة اثنان وثلاثون[1] ومائة بعد الالف من الهجرة النبويّة على صاحبها افضل الصلاة الخ. Je dois dire que les notes dont il vient d'être parlé sont fautives dans bien des endroits. Sans doute, plus d'une erreur est due au copiste du manuscrit n° 1069, qui a évidemment sauté des lignes. D'autres erreurs peuvent peut-être provenir de l'état du manuscrit qui lui a servi d'exemplaire pour ces notes; car on voit aussi dans sa copie des espaces laissés en blanc. Mais quelques fautes appartiennent assurément à l'auteur lui-même, qui s'est parfois trompé dans ses explications. C'est pour ce motif que je n'ai rien accueilli de ces notes sans l'avoir d'abord rigoureusement contrôlé. En général, elles sont utiles pour les termes usuels et les synonymes qu'elles font connaître. Presque toujours je les ai trouvés conformes à ceux que donne l'ouvrage si estimé de Dâoûd Alanthâky, que j'ai déjà cité, et dont ils sont certainement pris. Le copiste du manuscrit n° 1069 dit l'avoir achevé dans le cinquième mois de l'année 1132 de l'hégire (mars 1720 de J. C.). On a vu plus haut ses propres expressions à ce sujet.

Outre les secours que j'ai trouvés, pour le présent travail, dans les œuvres publiées ou traduites d'Ibn Baïthâr, d'Avicenne (Ibn Sînâ), de Rhazes (Arrâzy), etc. et dans le

[1] On aurait dû écrire : اثنتين وثلاثين.

lexique heptaglotte de Castel, je me suis particulièrement aidé de deux manuscrits arabes de la Bibliothèque impériale. L'un est le تذكرة, ou *Mémorial*, du cheïkh Abou Mohammed Dâoûd Ibn 'Omar Assoûry Alanthâky, célèbre médecin du Caire, mort à la Mecque. C'est un auteur du xe siècle de l'hégire (xvie siècle de J. C.). Le تذكرة a été écrit l'an 976 de l'hégire (1568 de J. C.). J'en ai parlé plus d'une fois dans le cours de ce travail[1]. L'autre est un dictionnaire des termes anciens et modernes des sciences médicales, naturelles et vétérinaires, rédigé à l'école de médecine du Caire par des savants orientaux, sous la direction du docteur Clot-Bey. La copie a été achevée dans le huitième mois de l'année 1265 de l'hégire (juillet 1849 de J. C.)[2]. Les explications y sont pour la plupart tirées d'Arrâzy, d'Ibn Sînâ, et surtout du cheïkh Dâoûd Alanthâky, pour ce qui concerne la matière médicale. Les notions et les éclaircissements de la science européenne, ou moderne, y sont empruntés au dictionnaire de médecine, de chirurgie, de pharmacie, etc. par Nysten.

Il me reste à dire en finissant que j'ai certes fait tout mon possible pour bien traduire et expliquer les mots contenus dans la liste ci-après, souvent même pour en développer convenablement le sens, et donner les compléments nécessaires. Mais je n'ai pas jugé utile d'entrer dans de longs détails, attendu que ceux parmi mes lecteurs qui désireraient en savoir davantage peuvent se satisfaire aisément au moyen de ce que j'ai dit, connaissant alors au juste l'objet dont il s'agit. Je répète ici ce que j'ai déjà exposé en commençant, que cette liste n'est composée que de termes qui ne se trouvent pas dans le dictionnaire arabe-latin de Freytag, ou qui n'y sont point complétement expliqués.

[1] Ancien fonds arabe, n° 1058. (Cf. Wüstenfeld, *Geschichte der arabischen Aerzte und Naturforscher*, p. 158.)

[2] Supplément arabe, mis en ordre par M. Reinaud, n° 1378.

ا

أَبْهُل Sabine, *Juniperus Sabina*, *Bacca Sabinæ*. Plante emménagogue et vermifuge.

أُزْرار الغاسُول Ficoïde nodiflore, *Mesembryanthemum nodiflorum*. Kali à feuilles de crassule plus petite, *Kali crassulæ minoris foliis*, Bauh. On dit aussi غاسول ازرار. On a employé cette plante jadis comme abstergente, emménagogue, etc.

أسارُون Asarum, ou Asaret, *Asarum europæum*. C'est le nard sauvage, appelé aussi *oreillette*, *cabaret*, etc. On a employé sa racine pour faire vomir; on l'a employée aussi comme sternutatoire, etc.

إِسْتِسْقَاء Hydropisie. Épanchement de sérosité dans quelque cavité du corps, ou dans le tissu cellulaire.

اسراس Asphodèle, *Asphodelus ramosus*. Le bulbe de cette plante a été employé, entre autres, contre la gale. On le mêlait au vinaigre, et l'on s'en servait en frictions sur la peau, dans les cas de dartres, de gale, etc. On dit aussi رسراس.

إِسْفِنْد Rue sauvage, Harmale, *Peganum Harmala*. Ce mot est donc synonyme de حَرْمَل.

أَصْفَر Par abréviation de إِهْلِيلَج اصفر. C'est le Myrobalan jaune ou citrin, fruit desséché et un peu laxatif du *Terminalia citrina*, Roxb.

اطريفال Ce sont les Myrobalans. On donne aussi

ce nom à des médicaments composés ou électuaires, dans lesquels entraient lesdits fruits. On écrit également اطريفل.

اطريفل صَغير C'est le nom d'un électuaire où entraient diverses espèces de myrobalans, etc.

أَظْفارُ الطيب Ongles de senteur, *Ungues odorati*. C'est le nom qu'on donne à une coquille odorante, provenant d'un mollusque strombe qui est appelé *Strombus lentiginosus*. Cette dénomination d'*ongles* vient de la forme de ladite coquille. On employait cette coquille en parfum, fumigations, etc.

أَقْراصُ المَلِك Les Pastilles ou Trochisques du roi. Ce sont des pastilles rougeâtres, où entre, dit-on, un fruit qui croît dans l'Inde et dans quelques parties de la Syrie. Elles sont aussi nommées تَرْمَسَة, et encore خُبْزُ الغُراب, du nom dudit fruit. (Voyez ces derniers mots.)

الْعِبَةُ Les Mucilages. Ce mot arabe est le pluriel de لُعابٌ, qui signifie *salive*, *mucilage*, etc.

أُمّ بُرَيص Lézard Gecko. C'est une espèce de grand lézard, appelé aussi سامُّ أَبْرَص et وَزَغٌ, *Lacerta Gecko*.

أُمّ قويق On appelle ainsi le hibou, oiseau de proie nocturne. C'est donc le surnom, ou bien le synonyme de بُومَة.

اميرباريس Berberis, Épine-Vinette, *Berberis vulgaris*. On dit aussi برباريس, etc.

إِنْتِصابٌ Orthopnée, *Orthopnœa*. C'est une grande difficulté de respirer; ce qui oblige le malade à rester debout, ou sur son séant. On dit aussi نَفَسُ الانتصابِ.

اودرومالی Du grec ὑδρόμελι. C'est l'hydromel, boisson adoucissante et laxative, composée d'eau et de miel. On trouve aussi اودورمالی et اورمالی.

أَوْفاقٌ Carrés magiques. Le singulier est وَفْقٌ. (Voyez les mots عِلْمُ الحَرْفِ.)

إِيكَر Synonyme de وَجّ, Acore, ou Canne aromatique. Quelquefois aussi, racine de l'Iris faux acore.

ب

بَرْدِيٌّ Papyrus, Papier du Nil, *Cyperus Papyrus*.

بَرْمُودَه Ce terme désigne le mois égyptien et solaire *Pharmouti*, qui correspond à notre mois de mars. (Voyez ci-dessous les mots شهر طوبه.)

بَرَنْجاسَف Armoise en arbre, *Artemisia arborescens*. Herbe de la Saint-Jean. Plante tonique, emménagogue et vermifuge.

بَزْرُ الكَتَم Semences du Buis dioïque, *Buxus dioica*, Forsk. Elles sont employées en collyre contre la cataracte et autres maladies des yeux. On a aussi nommé كتم la plante de l'indigo, et ses graines : شَجَرُ النِيلَةِ وحَبُّها.

بزر قطوناء Semences de Psyllion, Plantain, ou Herbe aux puces, *Plantago psyllium*. Elles sont très-mucilagineuses et émollientes.

بزور Nom donné au Colchique, *Colchicum autumnale*. Synonyme de سورنجان. On trouve aussi la leçon ابزار, autre pluriel de بزر.

بلبخة الصباغ C'est une plante tonique et carminative. Elle sert aussi à teindre en noir ou en vert les étoffes qui sont jaunes. Cette plante a plusieurs autres noms : ليبروت, اشلنج, كبرون, ليبرون, etc. Elle ressemble, dit-on, à la Roquette; mais je ne saurais dire sa dénomination linnéenne.

بليلج Pour اهليلج بليلج. Myrobalan belleric; fruit de l'Inde, provenant du *Terminalia bellerica*, Roxb.

بنات الليل Filles de la nuit; Épinyctide, du grec ἐπινυκτίς. On donne ce nom à des pustules fort douloureuses, qui s'élèvent pendant la nuit sur la peau, et se dissipent avec le jour.

بهق ابيض واسود Lichen blanc et noir. C'est, à vrai dire, un certain état de la peau chez les lépreux, laquelle varie de couleur entre le blanc et le brun.

ت

تربد Turbith végétal, *Convolvulus turpethum*. Plante dont la racine est un purgatif drastique.

تُرْبَل Nom donné à l'œdème, ou enflure des membres et autres parties du corps, par suite de mauvaises digestions, d'hydropisie, etc. Ce mot تربل signifie aussi un certain médicament purgatif. Il est alors synonyme du mot تربد ci-dessus.

تنافيس Une certaine maladie de la peau, d'après les deux manuscrits cités d'Alkalyoûby. Je n'ai pas trouvé ce mot ailleurs.

تُوثَة Verrue, ou mûre, de la paupière.

ث

تاربقة Laurier. Synonyme de رند et de غار. (Voyez ces mots.)

ثاقِبُ الحَجَر Celui qui perce les pierres. Nom du Polypode, *Polypodium vulgare*. Synonyme de بَسْفَايَج. La racine de cette plante passe pour laxative et apéritive.

ثآل Nom donné aux petits palmiers. Ce mot signifie aussi un délire qui n'a pas de suites, une sorte de folie passagère.

ثُفَّاء Cresson de fontaine, *Sisymbrium Nastartium*. Synonyme de رَشاد.

ج

جَسا Un des noms du safran. Synonyme de جَسَّاد, etc.

جَسَأ Induration des paupières. Sclérophthalmie.

جُمُسْفَرَم Basilic giroflé. (Voyez ريحان سليمان.)

جَناحُ شاكى Synonyme de راسن, ou Aunée. Sa racine est stimulante, diaphorétique, etc.

جَوْزُ الجَنْدَم Mangostan, *Garcinia Mangostana*. Ses fruits, appelés *mangoustes*, sont alimentaires, mais un peu laxatifs, et antiscorbutiques. Leur écorce est astringente et vermifuge. Ils portent aussi le nom de خَرْءُ الحَمام ou Fiente de pigeons, et celui de شَحْمُ الأَرْض, ou Graisse de terre.

جير Chaux; Pierres calcinées.

ح

حارّة Ce mot désigne le Cresson alénois, *Lepidium sativum*. Il est ainsi synonyme de حُرْف, de حَبّ الرَشاد, etc.

حامول Nom donné à la Cuscute, plante parasite. Synonyme de كُشُوت.

حَبّ الزَلَم *Baccæ Zelemicæ*, appelées en Égypte سقيط et فُلْفُل السُودان. C'est le nom donné aux racines du Souchet comestible, *Cyperus esculentus*, vulgairement dit *Amande de terre*.

حَبّ العَزِيز Souchet comestible ou Amande de terre. (Voyez ci-dessus حبّ الزلم.)

حَبّ الفَهْم Nom donné à l'Anacarde, *Semecarpus Anacardium*. Synonyme de بَلادِر, ou بلاذر.

حَبُّ القَلْب On a donné ce nom au fruit, ou datte, provenant d'un petit palmier.

حَبُّ القَلْت C'est une sorte de vesce, ou ers, appelée aussi *Haricots de l'Inde.* Elle vient dans les endroits creux des montagnes, où se trouve un peu d'eau. Ce sont des graines chaudes et piquantes.

حَبُّ الكُلَى Anagyre, *Anagyris fœtidæ semen.* C'est l'Anagyris, ou Bois puant. Les feuilles de cet arbrisseau sont purgatives. On a employé les graines contre les douleurs des reins, etc.

حَبُّ فرنجي Syphilis, maladie vénérienne.

حَبّ هان Synonyme de هال. Graine de Paradis, appelée aussi *Maniguette,* ou *Poivre de Guinée.* Quelquefois aussi ces termes arabes désignent les graines du cardamome, du petit cardamome, etc. On écrit encore حَبّهان.

حَجَرُ أَرْمَنِيّ Pierre arménienne, *Lapis Armeniacus.* On l'employait jadis contre les affections dites *atrabiliaires*, ou de la bile noire. Quelquefois, dans les arts, on s'en servait à la place du lapis-lazuli.

حَجَرُ البَقَر Pierre du taureau. C'est une concrétion pierreuse, qui se forme quelquefois dans la bile de cet animal. Cela constitue une espèce de bézoard.

حَجَرُ الجُدَرِيّ La pierre de la variole. Pierre qui guérit la variole.

حَجَرُ الدَم Hématite, *Lapis Hæmatites.* Tritoxyde, ou oxyde rouge de fer. Synonyme de شاذنة.

حجر الزناد Pierre à briquet, silex.

حجر النسر La Pierre de l'Aigle, Aétite. C'est un tritoxyde de fer naturel, qu'on a appelé *Pierre de l'Aigle*, parce qu'on en trouve, dit-on, dans le nid de cet oiseau de proie. On lui supposait en médecine des vertus merveilleuses, dans l'accouchement, etc. Pour cette raison elle a été aussi nommée حجر الولادة. On en faisait des chatons de bagues et autres ornements; et l'on prétendait, entre mille choses, que celui qui en portait était sûr de vaincre son adversaire au combat.

حجر يهودي Pierre judaïque, *Lapis Judaicus*. On trouve cette pierre dans la Palestine, ainsi que dans les montagnes de la Syrie. On l'a employée en poudre, à l'intérieur, comme diurétique, contre quelques maladies des voies urinaires. Elle est appelée encore زيتون بنى اسرآئيل, c'est-à-dire les Olives des Israélites, sans doute à cause de sa forme.

حرشاء Nom donné à la plante appelée en français *Roquette*. C'est donc pour جرجير, *Brassica Eruca*.

حرقوص Cuivre brûlé ou calciné, avec le soufre et un peu de sel marin. Dans ce sens, le terme arabe est synonyme de روسختج et de راسخت. (Voyez ces mots.)

حزنبل Millefeuille, *Achillea Millefolium;* Myriophyllum; Herbe aux charpentiers; Herbe à la cou-

pure, etc. C'est une plante aromatique, un peu stimulante, et, à ce que l'on dit, vulnéraire.

حَسَك Tribule, *Tribulus terrestris.* Cette plante a de fortes épines. Elle est apéritive et diurétique.

حَصا لُبانٍ ذَكَر Ces mots désignent l'Encens ou Oliban; l'encens mâle, ou en larmes. Ils sont synonymes de كُنْدُر.

حُضُض Lycium, Suc du Lycium, *Rhamnus infectorius.* C'était un suc concret ou épaissi, nommé également *cate* ou *caté*. On en faisait surtout des tablettes, qu'on laissait sécher, et qu'on employait comme astringentes.

حَلْفاء Roseau petit, *Arundo epigeios.* C'est un jonc ou plante aquatique, à propriétés vermifuges.

حَلْفة مَكّة Roseau de la Mecque; Jonc odorant; *Andropogon Schœnanthus.* C'est la même chose que اذخر.

حِمِّص الامير Nom donné à la plante Tribule. C'est la même chose que ضِرْس العَجُوز et حسك. (Voyez ces mots.)

حِمِّص مُجَوْهَر C'est une espèce particulière, ou une variété de pois chiches. Je n'ai trouvé ces mots que dans les deux manuscrits d'Alkalyoûby.

حَمُو النيل Nom donné en Égypte à la gale sèche, appelée généralement حَصَف.

حُمّى الرُوح On donne ce nom à une fièvre, quel-

quefois éphémère, et qui est produite par une vive émotion, un grand chagrin, ou autre cause analogue.

حُمّى مُطْبِقَة Fièvre continue.

خ

خامِشَة Dentelaire de Ceylan. (Voyez شيطرج.)

خُبْزُ الغُرابِ Pain du corbeau. On a donné ce nom, entre autres choses, à la plante nommée Buphthalme, ou Œil-de-Bœuf; Camomille jaune, ou Camomille de Valence, *Anthemis Valentina*. Elle a été employée dans les maladies des yeux, etc. Son nom botanique est بَهار. Elle est appelée aussi عَيْنُ البَقَرِ, كاوْچَشم et عرار.

خُرْزَة الحَمامِ Mangoustes. (Voyez جوز الجندم.)

خُرْق C'est un des noms du Pourpier, *Portulaca oleracea*. Synonyme de رِجْلَة, etc. On dit aussi خُرْفَة.

خلال Jonc odorant. Synonyme de اذخر et de حلفة مكة. (Voyez ces derniers mots.)

د

دآءُ الأَسَدِ Léontiasis. C'est l'éléphantiasis tuberculeux de la face.

دآءُ الحَيَّة La maladie du serpent. Cela désigne l'*Ophiasis*, qui est une espèce d'alopécie. Calvitie.

داذِيّ Millepertuis, *Hypericum*, *Hypericum perforatum*. C'est une plante tonique et aromatique. On donne aussi le nom de داذيّ à ses graines. Elles sont amères.

دَمْعَة Larmoiement considérable et continuel. Épiphore.

دهاكة Fièvre hectique, ou consomptive. Synonyme de حُمّى الدِقّ.

دُهْنُ الآجُرِ Huile de briques, *Oleum laterum*. C'est de l'huile d'olive, dans laquelle on fait éteindre des fragments de brique incandescents. On lui fait ensuite subir au feu, avec ces morceaux de brique pulvérisés, d'autres modifications.

دَوْخَة Vertige; tournoiement de tête, ou étourdissement. Ce mot, en Égypte, est ainsi employé comme synonyme de دُوَار.

دُودُ القَرْع Vers qui blessent. On désigne par ces mots le *ténia*, *tænia* ou ver solitaire, appelé aussi الدودةُ المتوحّدةُ.

دُودٌ قَرْعِيّ Vers qui ressemblent aux semences des courges. Ce sont des ascarides. On trouve aussi دود القَرْع .

ذ

ذَنَبُ الثَعْلَبِ Nom donné au Plantain, *Plantago*

major. Plante astringente et, dit-on, fébrifuge. Elle est aussi appelée لِسانُ الحَمَل, *Arnoglossa.*

ذَنَبُ الخيل Prêle, ou Queue-de-cheval, *Equisetum fluviatile, Equisetum arvense. Hipparis; Cauda equina* des pharmaciens. Cette plante est un peu astringente.

ذو خَمْسِ أصابِعَ Possesseur de cinq doigts. Ces mots désignent l'arbrisseau nommé *Agnus-Castus*, et sont l'équivalent arabe du terme composé بنجنكشت, venant du persan پَنْج أَنْكُشْت, ou cinq doigts, car les feuilles de cette plante offrent une telle forme. (Voyez le mot فنجنكشت.)

ر

راسخت Cuivre brûlé, ou calciné, avec le soufre et un peu de sel marin. Synonyme de روسختج et حرقوص. (Voyez ces mots.)

رسينون Nom donné à la Casse, *Laurus cassia.* Synonyme de سَليخة.

رَنْد Laurier, *Laurus nobilis.*

رُوسَخْتج Cuivre brûlé, *Æs ustum.* C'est le cuivre calciné avec le soufre et un peu de sel marin. On l'appelle aussi راسخت et حُرْقُوص. (Voyez ces mots.)

رُوشْنايا Ce mot signifie *objets lumineux, brillants;* et il s'applique à des collyres composés qui donnent beaucoup d'éclat aux yeux.

رِيحان سُلَيْمان Basilic giroflé, *Ocimum caryophillatum*, *Ocimum gratissimum*. On l'appelle aussi رِيحان فارسى et جسفرم. (Voyez ce dernier mot.)

رِيَة Ce mot signifie *teigne*, en Égypte. Il est ainsi synonyme de سَعْفة.

ز

زآيِرْجة C'est un tableau circulaire, tout chargé de signes, de lettres et de mots, afin d'arriver à découvrir les choses occultes, par suite de certains procédés magiques.

زَبيب الجَبَل Staphisaigre, herbe à la pituite, herbe aux poux, etc. *Delphinium Staphisagria.*

زَبيب عُبَيْدى Espèce particulière de raisin sec.

زُرُنْبة Zérumbet ou Zédoaire. C'est la même chose que زُرُنْباد, عِرْق الكافور, etc.

زَعْفران الحَديد Safran de Mars, ou Tritoxyde de fer.

زَلابِيَة Sorte de fruit, employé en pâtisserie. Gâteau feuilleté, au miel et aux amandes. Il est utile dans certaines affections de la poitrine.

زَنابير Frelons. Au singulier زُنْبور. Grosses mouches ressemblant aux guêpes. Mâles des abeilles domestiques, ou mouches à miel.

زَهْر Fleurs d'oranger.

زَهْرَةُ الدَّبَّاغِ C'était un mélange de cuivre et de vinaigre, qu'on employait contre la syphilis constitutionnelle, contre la gale, etc. Sorte d'acétate de cuivre.

زَيْتُ الأُنْفَاقِ On donne ce nom à l'huile d'olive, qu'on obtient avant la complète maturité de ce fruit. Le terme انفاق est pris du grec ὀμφάκιον, qui signifie *verjus*.

زَيْتٌ حَارٌّ Huile chaude. Ces deux mots arabes sont souvent employés pour désigner l'huile de graine de lin, que l'on nomme aussi زيتُ بزرِ الكتّانِ.

س

سَبَج Nom d'une pierre brillante et noire, contenant du soufre et un peu de mercure, ou un sulfure de ce métal. Elle a été d'abord trouvée dans l'Inde, puis dans quelques montagnes de la Syrie, et a été employée, entre autres, dans certaines affections des yeux.

سَبَل Pannicule. C'est la réunion de plusieurs ptérygions, ou excroissances, sur la cornée transparente, et qui la recouvrent en tout ou en partie.

سَرْمَق Un des nombreux noms de la plante Marjolaine. Synonyme de مردقوش, مرزنجوش, آذانُ الفارِ, etc.

سقيط Souchet comestible, ou amande de terre. (Voyez حبّ الزلم.)

سُكَّر طَبَرْزَد Sucre très-blanc et candi. On l'obtient en faisant bouillir le sucre dans un dixième de son poids de lait, et en le faisant après cela cristalliser.

سُكَّر نبات Sucre candi, sucre cristallisé, candi.

سَلِيقون Minium, *Sandyx*. C'est un deutoxyde de plomb. On trouve aussi سيلقون.

سُلَيْمانى On donnait autrefois ce nom à un mélange d'acide arsénieux (oxyde blanc d'arsenic, arsenic blanc, ou mort aux rats) et de mercure, qu'on faisait sublimer. On appelle maintenant سليمانى les chlorures de mercure : le calomel et le sublimé corrosif.

سَغانِير Nom donné en Égypte au Myrobalan Emblic. C'est donc la même chose que أملج, ou que اهليلج املج.

سُنْباذَج Émeri, ou Émeril, *Smyris*. Outre son usage, sous forme de poudre, pour polir les pierres, les métaux et le cristal, cette pierre a été autrefois employée en médecine dans certaines maladies des gencives, etc.

سُنْبُل Sumbul; Spicanard, ou Nard indien. C'est la même chose que سنبل الطيب et que سنبل هندى. (Voyez ci-après ces mots.)

سُنْبُل الطيب Spicanard, ou Nard indien, *Andropogon Nardus*. C'est la même chose que سنبل et سنبل هندى. (Voyez ces mots.) On le nomme aussi Lavande

indienne, et *Valeriana Jatamansi*, Roxb. La racine était employée comme stimulante.

سنبل هندى Sumbul, Nard indien. (Voyez plus haut سنبل الطيب.)

سودة محترقة Une maladie de la peau, d'après les deux manuscrits de l'ouvrage d'Alkalyoûby. Peut-être la croyait-on occasionnée par l'atrabile; et l'on devrait sans doute écrire سَوْدَآء محترقة, ou atrabile enflammée.

سوطيرا Grand Sauveur. C'est le nom donné à un médicament composé, à un électuaire dont la réputation approchait de celle de la meilleure thériaque. Ce mot سوطيرا vient du grec *σώτειρα*, ou la médecine qui sauve et guérit. Comme on le pense bien, cet électuaire était employé dans un grand nombre d'affections : l'épilepsie, le vertige, la céphalalgie chronique, le tremblement; certaines maladies de l'œil; l'hémiplégie, la folie, l'odontalgie; les affections des poumons, de la poitrine, de l'estomac, des intestins, des reins, de la vessie; les rhumatismes, la goutte; les empoisonnements, etc. Parmi les drogues qui en faisaient partie, je citerai les suivantes : casse, jonc odorant, castoréum, graine de persil sauvage, graine de céleri, séséli, costus, cannelle, styrax liquide, asaret, anis, poivre blanc, poivre long, nard indien, amome, safran, bois d'aloès, perles, succin, corail, musc, ambre gris, rubis, or, argent, opium et miel.

سيساليوس Séséli, *Seseli tortuosum*, du grec *σέσελι*.

On trouve aussi سيسالى. C'est la même chose que أنجدان رومى. Les semences de cette plante, appelée aussi Séséli de Marseille, Séséli officinal, *Seseli Massiliense* des officines, sont carminatives et anthelminthiques.

سَيْسَبان Sesban, ou Sesbanée, *Sesbania Ægyptiaca*. Arbrisseau d'Égypte, dont les feuilles y sont employées comme purgatives, et à l'instar du séné.

ش

شَبّ زَفَر Alun onctueux. C'est une sorte d'alun, d'aspect sale et jaunâtre, que l'on a appelé aussi *beurre de montagne*.

شَحْم الارض Mangoustes. (Voyez جوز الجندم.)

شِرْناق Tumeur enkystée de la paupière, *Hydatis*, ou hydatide.

شرنب حجازى Euphorbe Pithyuse, *Euphorbia Pithyusa*. Synonyme de شِبْرِم, en Égypte.

شِشْم *Absus*. C'est le nom qu'on donne aux graines d'une petite casse, appelée *Cassia absus*. On les réduit en poudre, et on les emploie beaucoup, surtout en Afrique, contre les affections des yeux. Actuellement, en Égypte, on nomme le ششم *Collyre des nègres*. Ceux-ci le désignent par les mots حَبَّة العين, ou la graine de l'œil.

شَلَشْكَة Nom donné à la Gentiane. Synonyme de جِنْطِيَانَا, *Gentiana lutea*.

شهشهر Un des noms de la Graine de Paradis, *Amomum Granum Paradisi*. Synonyme de تاقُلة, de حَبّ هان, de تين الفيل, etc.

شَهْرُطوبَة C'est le mois égyptien et solaire *Tybi*, qui correspond à notre mois de décembre. Voici, à l'occasion de l'époque et de la manière d'employer certaines substances médicamenteuses, un passage des deux manuscrits de l'ouvrage d'Alkalyoûby, où se trouve ladite expression : ..... فى سادس شهر طوبه او... فى اليوم الاوّل من برموده الذى هو خامس عشر درجة من بُرْج الحَمَل. (Voyez plus haut le mot برموده.)

شهوة الطين Désir de manger de la terre. Appétit de la terre. Pica.

شُونيز Nigelle, *Nigella sativa*. Ses semences sont stimulantes, sialagogues, errhines, etc. Elles sont appelées en français *Toute-épice*. En arabe elles portent encore le nom de حَبَّة سَوْدآء, ou graine noire.

شِيان Ce mot se dit d'un collyre sec, d'un topique dur, devant être appliqué sur les yeux. Il signifie aussi *Suppositoire;* ce qui est un médicament sous forme solide, qu'on introduit dans l'anus. On le trouve quelquefois écrit اشيان; mais ce terme est plutôt le pluriel de شيان.

شِيَافُ أَبْيَض Topique dur, ou collyre sec, blanc.

Il contenait : céruse, gomme adragant blanche, gomme arabique, amidon et sarcocolle. On y ajoutait un peu d'opium et d'encens.

شیاف احمر Topique dur, ou collyre sec, rouge. Il contenait : gomme adragant blanche, gomme arabique, amidon, hématite, myrrhe, safran et *malabathrum*, ou malabatre indien.

شیر خشك Une sorte de manne. On prétend que c'est une rosée qui, en Perse, tombe sur les arbres, et notamment sur le saule, vers la fin du printemps. Comme les autres espèces de manne, celle-ci est laxative.

شيطَرَج Cresson, ou passerage à larges feuilles, *Lepidium latifolium*. On donne aussi le nom de شيطرج à la Dentelaire de Ceylan, *Plumbago Zeylanica*, appelée ordinairement خامشة.

ص

صَبِر Suc d'aloès. Quelquefois il signifie l'aloès socotrin.

صَرْفَنْدِیّ Nom donné à une espèce de figuier, qu'on appelle aussi تین, تین شوکیّ, تین افرنجیّ, سرفندیّ et صرفندة, تین الرُقَع, هندیّ. C'est le Cactier, Raquette, ou Figuier d'Inde, *Cactus Opuntia*. On dit également تین صرفندیّ.

صَنْط Nom donné à certaines verrues et à des sortes de clous ou furoncles de la peau.

صُوكَة Pessaire. (Voyez فرزجة.)

صَوَّان Silex, ou pierre à briquet. On dit aussi حَجَر صوّان.

ض

ضُراغِط Se dit de celui qui a beaucoup de ventre, qui est gros, ventru. Synonyme de بَطِين, de ضراغِط, etc.

ضِرْسُ العَجُوزِ Dent de la vieille femme. Ces mots désignent la plante Tribule. Ils sont synonymes de حسك. (Voyez ce mot.)

ط

طار Tambour de basque. Synonyme de دُفّ.

طالِقُون Sorte de cuivre jaune, très-dur.

طَفْل Terre naturelle et composée. Elle contient un mélange de carbonate de chaux, d'oxyde de fer, d'alun et d'un peu de magnésie. C'est une sorte de terre cimolée, etc.

طَلْعُ البَحْرِ Écume de mer. Synonyme de زبد البحر et de لسان البحر. (Voyez plus loin cette dernière expression.)

طِينُ الكاهِنِ Terre sigillée, terre de Lemnos. Synonyme de طين مَخْتُوم.

طيون Conyse, *Conyza Odora*.

ظ

ظَفْرَآء Menthe sauvage, *Mentha sylvestris.*

طَلْغَم Ce mot signifie *long*. On l'emploie pour désigner une vaste mer, une grande autruche mâle, etc.

ع

عاقول Hédysarée; Manne d'Alhagi, ou d'Agul; *Hedysarum Alhagi,* Forsk. On donne ce nom à une espèce de rosée ou manne, qui tombe sur un arbre du Khorâçân et de Syrie, appelé aussi *Alhâddj*. Il est plus probable qu'elle exsude de ladite plante. Cette manne est laxative; elle est employée contre les hémorrhoïdes, etc.

عانة *Pubis*. Partie médiane inférieure de la région hypogastrique.

عَذْبَة Nom qu'on donne en Égypte au fruit du tamarisc, ou أثل. On appelle encore ce fruit عَجْم.

عُرْفُ الدِيك La chair qui surmonte le bec du coq, sa crête.

عِرْقُ الذَهَب Racine d'or. On a donné ce nom au poivre long. On l'a donné surtout à l'ipécacuanha.

عِرْقُ الطيب Un des noms donnés au Zérumbet, ou Zédoaire. (Voyez les mots suivants.)

عِرْقُ الكافور On a donné ce nom au Zérumbet, ou Zédoaire, *Amomum Zerumbet*. C'est une racine sti-

mulante et antispasmodique. Synonyme de زرنباد, etc.

عِرْق النَّسا Goutte sciatique; Névralgie sciatique.

عِرْقٌ مَدينيّ Ver de Médine; Dragonneau; *Gordius Medinensis*, etc. Ver qui, dans certains pays chauds, s'observe chez quelques personnes, et vient sortir particulièrement aux membres inférieurs. On écrit aussi عِرْق مَكّيّ.

عُصْفور دُوريّ Moineau domestique. Espèce de passereau bien connu.

عظم On appelle ainsi une affection des seins. Gonflement et induration de la glande mammaire.

عِلْك الأَنْباط Térébenthine. C'est la résine du Térébinthe, *Terebinthus, Pistacia Terebenthina*. Synonyme de صَمَغ البُطْم. On dit aussi علك انباطيّ.

عِلْك روميّ Mastic. C'est la résine provenant du *Terebinthus lentiscus*, *Pistacia lentiscus*. Synonyme de مَصْطَكى et de صَمَغ المُسْتَق.

عِلْكٌ يابِس C'est la colophane (anciennement colophone). Synonyme de قُلُفُون et de قلفونيا. (Voyez ces mots.)

عِلْم الحَرْف Science de la lettre. C'est un procédé cabalistique, consistant à disposer les lettres de l'alphabet arabe d'une certaine manière, dans des carrés, qu'on appelle *carrés magiques*, أَوْفاق. On croit ainsi

trouver ce que l'on recherche, au moyen des mots qui résultent de ces différentes combinaisons des lettres, etc.

عِنَب الذِّئْب Morelle noire. Synonyme de عنب الثعلب, *Solanum nigrum*.

عَنْبَر خام Ambre gris.

عُود البَخُور Bois au parfum, bois d'aloès.

عُود الحَيَّة Serpentine; Bois de serpent; *Ophioxylon Serpentinum*. Ce bois a été préconisé comme emménagogue, sudorifique, vermifuge, et contre les morsures venimeuses.

عُودُ الريح On a appelé ainsi la plante Pivoine, la Chélidoine, l'Acore, ou l'Iris faux acore; le Pyrèthre, et notamment l'Épine-Vinette. Ces mots عود الريح désignent donc les plantes dont les noms arabes sont : الفاونيا, الماميران, الوجّ, العاقر قرحا, et الأمبر باريس. (Voyez le dernier mot.)

عُودُ القَرْح Pyrèthre, *Anthemis pyrethrum*. Synonyme de عاقِر قَرْحا. On l'appelle aussi عاقر قرحا شامى. On a encore donné le nom de عود القرح à la plante appelée *Cacalia sonchifolia*, ou Cacalie à feuilles de laiteron.

عودُ حُلْوٌ Bois doux ou sucré. Employé contre la syphilis, ou mal vénérien. C'est sans doute la Réglisse. Synonyme de سُوس, de عِرْق السوس et de غلوقيريزا, *Glycyrrhiza glabra*.

عودٌ هندىّ Bois indien; Bois d'aloès.

عين القط OEil de chat. Nom donné à une variété de camomille. Synonyme de بابونج.

غ

غار Laurier, *Laurus nobilis*. (Voyez le mot رند.)

غاسُول Nom générique des plantes marines, et notamment des espèces du genre *Salsola*. *Salsola Kali*, ou soude kali.

غـآئِـط Ce mot signifie quelquefois *Fèces, Excréments*. C'est la même chose que رَجيعُ الانسان.

غُبَيْرآء Cormier, ou Sorbier, *Sorbus domestica*.

غَثَيان Nausée, envie de vomir.

غَشْى Syncope, évanouissement, défaillance.

ف

فِرزَجَة Pessaire. C'est un instrument qu'on introduit dans le vagin, pour soutenir la matrice, quand cela est nécessaire. Les anciens donnaient le nom de pessaire à des médicaments qu'on introduisait dans le vagin, au moyen de la laine roulée sur une plume, etc. On l'appelle aussi en arabe صُوفة, ce qui veut dire littéralement *pièce*, ou *morceau de laine*.

فَرَنْجَمُشك Clinopodium, ou faux Basilic, *Ocimum pilosum*. Lecti-pes, Basilic sauvage, ou acinos, *Thymus acinos*. Plante antispasmodique et stimulante.

فُسَاءُ الكِلَابِ Nom donné en Égypte à l'Ortie pilulifère, *Urtica pilulifera.* Synonyme de قريص. La semence de cette plante a été employée contre diverses maladies de la poitrine. On a donné le même nom au Chénopode blanc, ou Arroche sauvage, *Chenopodium album.* Enfin on a appelé de la même manière la Cacalie, *Cacalia;* probablement, la Cacalie à feuilles d'Arroche.

فسطيكداس Prêle, ou Queue-de-cheval, *Cauda Equina* des pharmaciens. Synonyme de ذنب الخيل. (Voyez plus haut ces mots.) On dit aussi que فسطيكداس désigne les fleurs du grenadier. Il serait alors synonyme de جُلَّنَار.

كَمَّص Taie sur la cornée, sur la pupille, ou prunelle de l'œil. *Albugo,* etc.

فطراساليون Persil sauvage, ou de montagne, *Apium Petroselinum.* Ce terme arabe n'est que la reproduction un peu altérée du mot grec πετροσέλινον. Il est synonyme de كرفس جبلى. On sait que la racine du persil est une des cinq racines apéritives; que ses feuilles sont employées, à l'extérieur, comme résolutives; que sa semence est une des quatre semences chaudes mineures; et que le suc concentré des graines de persil, ou *apiol,* a été employé contre les fièvres intermittentes.

فُلْفُلُ السُّودان Nom donné au souchet comestible, ou amande de terre. (Voyez حبّ الزلم.)

فلّ هندى Nom donné à un fruit de l'Inde, ayant

quelque analogie avec la pistache. Il est utile dans plusieurs affections nerveuses, et contre les hémorrhoïdes.

فَنْجَنْكَشْت Agnus-Castus, *Vitex Agnus-Castus*. On l'appelle aussi فنجكشت, بنجنكشت, كَفّ مَرْيَم, ذُو خمس أصابع, etc. On le nomme encore أُغْنُس, du grec *ἄγνος*, de *ἀγνός*, chaste. C'est un arbrisseau dont les feuilles sont digitées, et les fleurs en longs épis d'un blanc violet, emblème de la chasteté chez les anciens. Cette plante a été réputée antiaphrodisiaque, mais elle est plutôt stimulante.

ق

قَاتِل أَبِيه Arbousier. Synonyme de قطلب. (Voyez ce mot plus loin.)

قِثَّاء الحِمَار *Cucumis asininus*, Concombre sauvage, *Momordica Elaterium*. L'extrait de son fruit s'appelle *Elaterium*, et c'est un purgatif violent.

قراع Chute de l'épiderme de la peau du crâne, ou du cuir chevelu. C'est une sorte de teigne, et une cause de calvitie.

قُرْدَامُون Cardamome. Synonyme de قُرْدَمَانَا ci-dessous.

قُرْدَمَانَا Cardamome, *Fructus cardamomi*. On emploie les graines de ce fruit comme stimulantes.

قُرْيُوط D'après les deux manuscrits de l'ouvrage d'Alkalyoûby, ce mot se dit de celui qui rend les

excréments d'une manière involontaire. On trouve, presque dans le même sens, غضبوط et غلبوط.

قسط حلو Costus doux, appelé aussi *Costus indien*. C'est une racine regardée jadis comme stimulante, carminative, etc. Elle entre dans la thériaque.

قصب فارسى Canne de Perse; canne à écrire. Ce roseau est abondant en Égypte, et ses racines y sont employées dans la matière médicale.

قضاب Pervenche, *Vinca*. Les feuilles de cette plante sont toniques et astringentes. Elles sont même purgatives et diaphorétiques, à forte dose.

قطلب Arbousier, *Arbutus Unedo*. Arbousier des Pyrénées. On dit que cette épithète d'*anedo*, abrégé d'*unum edo*, vient de ce que son fruit, qui est semblable à la fraise, étant en même temps très-fade, on n'en peut manger, pour ainsi parler, qu'un. De là, *unum edo*. On a employé ce fruit contre certaines maladies des yeux. On a aussi fait usage des feuilles, en décoction, contre les furoncles et autres maladies aiguës de la peau.

قلفون Colophane. C'est une matière résineuse sèche, que l'on tirait autrefois de Colophon, ville d'Ionie, et qui est le résidu de la distillation de la térébenthine. Synonyme de علك يابس. (Voyez ces mots.) On dit aussi قلفونيا.

قنطوريون Centaurée, *Centaurea*. Genre de plantes, dont on emploie surtout la racine, qui est amère, tonique et sudorifique.

قِنَّاوُشَّق Gomme ammoniaque. Sorte de gomme-résine. Quelquefois il signifie aussi *Galbanum*, autre gomme-résine.

قِيمُوليا Cimolée, *Cimolia terra*, Κιμωλία γῆ. On dit aussi طين قيموليا. C'est une espèce d'argile astringente et résolutive. Le même nom de *terre cimolée* a été également donné à la *boue des couteliers*.

ك

كابُلى Au lieu de اهليلج كابُلى. Myrobalan Chébale, ou Chébule; *Myrobalanus Chebula*.

كارَب Succin, ou Ambre jaune. Ce mot arabe est ainsi synonyme de كَهْرَبا et de مِصْباح الروم. (Voyez les derniers mots.)

كافور الكَعْك Zérumbet, ou Zédoaire. Synonyme de زَرُنْباد et de عِرْق الكافور. (Voyez cette dernière dénomination.)

كاكَنْج C'est l'Alkékenge, Coqueret ou Coquerelle, *Physalis Alkekengi*. Les baies de cette plante sont acidules, rafraîchissantes et diurétiques. Leur calice est amer et tonique.

كُبَّة Bubon. En Égypte, ce mot est synonyme de طاعُون, et il signifie *peste*.

كُبْرُ الحَاشِم Sorte de hernie, d'après les deux manuscrits de l'ouvrage d'Alkalyoûby. Il s'agit probablement de la hernie scrotale, ou oschéocèle.

كَبْسُون حَبَشِيّ Cabsoûn d'Abyssinie. C'est une plante laxative et vermifuge. On donne aussi le nom de كبسون au بِرْنَج. Celui-ci est le nom donné à des graines, provenant de l'Inde et de la Chine, et qui sont fortement purgatives et anthelminthiques. On a encore appelé برنج le Myrobalan chébale.

كبير Nom donné à l'Asa fœtida. Synonyme de حِلْتِيت. On dit aussi, en Égypte, ابو كبير.

كَكَم Buis dioïque, *Buxus Dioica*, Forsk., etc. (Voy. بزر الكَكَم.)

كَثِيرآء Gomme adragant.

كُحْل أَصْفَر Collyre jaune, ou citrin. Il était beaucoup employé en Égypte, surtout au déclin des ophthalmies. C'était un composé de tuthie, curcuma, myrobalan citrin, gingembre, poivre long, sel gemme indien, et chélidoine. Le tout arrosé de verjus. J'omets à dessein, et pour être bref, les quantités et le mode de préparation. Cela ne présenterait pas maintenant un bien grand intérêt.

كُحْل أَغْبَر Collyre gris. Il était employé, principalement pour les enfants, sur la fin des ophthalmies, et dans d'autres affections des yeux. Il contenait : tuthie du Kermân, une sorte de limaçon de mer et du sucre.

كُحْل عَزِيز Collyre *'aziz*, ou précieux. Composition ancienne et fort estimée. C'était un mélange de cadmie d'or, scories de cuivre, tuthie de l'Inde, clous

de girofle, aloès socotrin, feuilles de clinopodium, ou faux basilic; sel gemme indien, écume de mer, sel ammoniac et musc. On dit aussi كحل عزيزى.

كَرَاوِيا بَرِّى Carvi des champs, Cardamome. Synonyme de قردمانا, etc.

كَرْكِيش Nom donné à une variété de la camomille. Synonyme de بابونج et de عين القط. (Voyez plus haut cette dernière expression.)

كَرْمَةٌ بَيْضَاءُ Bryone, *Bryonia dioica*. Navet du diable, navet galant, vigne blanche, couleuvrée. On l'appelle aussi, en arabe, فاشرا. La racine de cette plante est employée comme purgatif drastique.

كُسْفُرَة Ce mot s'emploie dans le même sens que كزبرة, et signifie par conséquent *Coriandre*.

كُسْفُرَةُ الحِمار Coriandre de l'âne. Fumeterre, *Fumaria officinalis*. Synonyme de شاهْتَرَّج.

كُشْرِى Nom donné à l'espèce de haricot appelé *Mâch*, et qui est le *Phaseolus Mungo*. Il est donc synonyme du mot ماش. Dans quelques manuscrits on trouve aussi les leçons كشرى et كشيرى.

كُشْنِين Ers, ou Lentille Ers, *Ervum Ervilia*. On dit aussi الكُشْنَى. Synonyme de كَرْسَنَّة.

كَفّ الدابّة Ces mots désignent la plante Millefeuille, plus généralement appelée حَزَنْبَل. (Voyez ce mot.)

كف الكسر Nom donné à la plante Millefeuille. C'est la même chose que حَزَنْبَل. (Voyez ce mot.)

كَلَخ En Égypte, ce mot s'applique à la Gomme Ammoniaque, gomme-résine produite par une plante, le *Dorema Ammoniacum*, Don., qui est peut-être le *Ferula Persica*, Oliv. Il est ainsi synonyme de أُشَّق. Chez les Arabes d'Espagne, il a été employé pour désigner le Galbanum, autre gomme-résine provenant du *Ferula communis*, *Ferula galbanifera*. Il est alors synonyme de قِنّة.

كَماشير On a appelé ainsi une matière gommeuse, à propriétés emménagogues et abortives. Elle provient peut-être du *Bubon Macedonicum*, Bubon, ou Persil de Macédoine. On a surtout désigné sous ce nom l'Opopanax, généralement appelé جاوُشير ou جَوَاشِير, autre gomme, qui est antispasmodique, expectorante, etc. Enfin, on a nommé كماشير l'Oliban, encens mâle ou en larmes, اللُبان الذَكَر.

كَمّون كرْمانيّ Cumin du Kermân. Févier, ou Zygophyllée des déserts, *Zygophyllum desertorum*. Cette plante était employée contre les coliques, comme un astringent, etc.

ل

لامِي Élémi, *Elemi resina*. L'élémi oriental, ou vrai élémi, provient de l'*Amyris Zeylanica*, Balsamier de Ceylan. On l'employait en fumigations, et comme

masticatoire. On s'en servait aussi dans les cas d'hémorrhagie de la matrice, suite de couches, etc. On nomme encore cette résine صَمَغ لاِى et زُونا رَطب.

لَبْسان Nom donné à la graine de moutarde, *Sinapis nigra*. Synonyme de خردل. On dit aussi حَبّ اللبسان. Ce dernier mot, لبسان, vient sans doute du nom d'une autre plante, appelée Lampsane, *Lampsana communis*. *Sinapis arvensis*.

لَبَنُ أَبِى النَّوْمِ Ces mots désignent l'opium. Ils sont ainsi synonymes de أفيُون et de خَشْخاش.

لِسانُ البحرِ Synonyme de زَبَد البحر. Écume de mer, *Spuma maris*. *Alcyonion*.

لَعُوق Looch, Eclegme, *Linctus*. C'est un médicament liquide, que l'on fait prendre à petites doses, dans les maladies des voies respiratoires.

لَعيب Un des noms de l'Anémone. Synonyme de شقائق النّعمان, de شَقِر, etc. *Anemone Coronaria*. On trouve aussi la leçon لَعب.

لَوْزَتان Tonsilles, Amygdales.

م

ماء أبْيَض فى العَيْن Eau blanche dans l'œil. C'est une sorte de cataracte, qui était appelée *cataracte blanche*.

ماء اسود فى العين Eau noire dans l'œil. C'est la

variété de la cataracte désignée par le nom de *cataracte noire*.

ماء اصفر في العين Eau jaune dans l'œil. Variété de cataracte, qui était nommée *cataracte jaune*.

ماءُ الزَّهْر Eau de fleurs d'oranger.

ماالقراطن Mélicrat, *Melicratum*, ou *Apomeli*. Espèce d'hydromel des anciens. *Aqua Mulsa*.

ماليخوليا Mélancolie, tristesse. Sorte d'affection mentale.

مَأْمُون On appelle ainsi la Sarriette, *Satureja capitata*, ou Sarriette en tête; Thym de Dioscoride; *Thymus capitatus*, Bauh. Synonyme de حاشا. On dit aussi المأمونة, et on ajoute : لِلْأَمْنِ مِنْ غَائِلَتِهَا.

مُبَارَك Nom donné en Égypte à la syphilis ou mal vénérien, par une espèce d'euphémisme ou d'antiphrase, ou bien encore, comme on le dit, par une sorte de bon augure d'en être vite débarrassé : تَفَاؤُلًا بالسلامة منه.

مَحْمُودَة Louable. Nom donné à la Scammonée, gomme-résine purgative, tirée du *Convolvulus Scammonia*, et d'autres plantes.

مُخَدِّرات Narcotiques. Substances qui assoupissent.

مُخَلَّلة Acétolé. C'est une solution médicinale, faite avec le vinaigre distillé.

مَرْو Marum, Origan Marum, ou Maru, *Origanum Maru*.

مُزَوَّرة Ce mot se dit des plats maigres, aux légumes, etc. sans viande.

مِشّ الحَصِير Petit-lait. Synonyme de ماء الجُبْن.

مَشِيمَة Arrière-faix, délivre, secondines. Ce qui reste dans la matrice après l'expulsion du fœtus.

مِصْباح الرُّوم Succin, ou ambre jaune. (Voyez le mot كارَب.)

مَعْجُون البَلاذُر Électuaire de l'anacarde. Cette préparation était très-estimée. Elle était employée contre toutes les douleurs de l'estomac; la céphalalgie chronique, le vertige, dépendant d'une affection stomacale, la folie, le délire; la douleur de la poitrine, du foie, de la rate, des reins; le tempérament froid; les douleurs de la matrice; la goutte, la lèpre, et les maladies dites *atrabiliaires*, ou produites par la bile noire. Il contenait: nard indien, *meum*, safran, casse, malabatre, épithyme, jonc odorant, carpobalsamum, résine mastic, miel de l'anacarde, agaric, bulbe de lis, écorces de la racine du fenouil, vinaigre et miel.

مُغْناطِيس Aimant, *Magnes*.

مُفَرِّح Nom donné à la Bourrache, *Borrago officinalis*.

مِلْح اندرانيّ Sel Andarâny. Sel gemme très-blanc et très-pur. On prétend que le mot اندرانيّ est l'adjectif relatif de اندران, localité du Yamân, et que

l'on dit aussi دارانى ; c'est-à-dire *blanc ;* car درة signifie *blancheur*. D'autres avancent qu'il faut écrire اندرانى , d'un nom de lieu, ou bien de درآء , qui signifie aussi *blancheur*. On dit dans le même sens ملح دارانى. (Voyez ces mots ci-après.)

ملح دارانى Sel Dârâny. C'est un sel gemme très-blanc, qu'on trouve dans plusieurs endroits. Dans le Moghistân et l'île de Hormouz il y a des montagnes de ce sel; et les habitants fabriquent avec ce fossile des vases d'ornement, des colonnes destinées à supporter des lampes, etc. Sel de Dârân.

ملح محروق Sel brûlé. Ces mots désignent quelquefois le nitre. Nitrate ou azotate de potasse. Ils sont alors synonymes de بورق, etc. On trouve aussi dans le même sens الملح المحرّق.

ملح نبطى Sel fossile, ou sel gemme nabathéen.

ملح هندى Sel gemme de l'Inde. Employé surtout comme purgatif.

مُلوخِيّة Mélochie, ou Corette potagère, *Corchorus olitorius*. Plante d'Égypte. Légume très-gluant et très-mucilagineux, quand il est cuit.

ن

ناردين برّى Nard sauvage, Asaret, etc. C'est la même chose que اسارون. (Voyez ce mot.)

نار فارسى Feu persan, appelé aussi Feu sacré. C'est

le Charbon ou Anthrax. Quelquefois aussi ces mots arabes désignent un érysipèle de mauvaise nature.

نُجيل Une variété de Chiendent; Panic dactyle, *Panicum dactylon. Digitaria dactylon; Gramen* des pharmaciens. On a aussi donné le nom de نجيل aux herbes en général, ou à toute plante sans tige : كلّ نبت لا ساق له. Dans ce sens, il est synonyme de نَجْم.

نَخْـوَة Mot synonyme, ou abrégé, de نانْخَـواهْ, Ammi, *Sison Ammi.* C'est l'*Ammi veterum* des officines. Les semences de cette plante sont carminatives.

نزافة Une maladie de la peau, suivant les deux manuscrits cités de l'ouvrage d'Alkalyoûby.

نَواصِير Pluriel de ناصُور. Fistules à l'anus.

ه

هالوك Orobanche. Plante parasite.

هِنْدِىّ Pour إهْلِيلَج هندىّ. Myrobalan indien, ou indique. Ce fruit n'est que le myrobalan chébale, cueilli avant sa maturité; par suite de cela, il est plus petit et plus dur, après la dessiccation.

هِنْدِىّ شَعِيرِىّ Myrobalan indien, ou indique. (Voyez le mot précédent.)

و

وَحَم Appétit dépravé; *Malacia* ou Malacie.

وَخْشِيزَك Armoise judaïque, ou Absinthe du Khorâçân; *Artemisia Judaica.* C'est le nom donné à la plante vermifuge vulgairement connue sous les noms de Sementine, Barbotine, Poudre à vers, ou Semen-Contra des boutiques. *Semen contra vermes.*

وَرْدِينَج *Chemosis.* C'est une espèce d'ophthalmie, accompagnée d'un gonflement considérable du tissu cellulaire sous-muqueux de l'œil.

ى

يامورسن Ce mot désigne la plante légumineuse appelée *Lupin.* Synonyme de ترمس, *Lupinus Termes*, Forsk.

يبرون Ambre jaune, ou succin. Ce mot est ainsi synonyme de كهربا, de كارب et de مصباح الروم. (Voyez les deux dernières dénominations.)

يَغْضَض Sorte de gros céleri, *Apii species.* On trouve aussi يَغْصَص. L'un et l'autre mot sont une dénomination berbère.

BAB ET LES BABIS,

OU

LE SOULÈVEMENT POLITIQUE ET RELIGIEUX EN PERSE,

DE 1845 À 1853,

PAR MIRZA KAZEM-BEG.

PRÉFACE.

L'Orient se relèvera-t-il un jour?... L'Islam sera-t-il donc toujours un obstacle au progrès?... Ainsi parlent et pensent les amis de la civilisation. Nous ne saurions certes préciser la nature du changement qui attend l'Orient, ni l'époque à laquelle ce changement aura lieu; cependant l'Orient forme la portion la plus considérable du monde intelligent; l'esprit civilisateur s'y tient caché et une force invisible y sème les germes de la vérité. L'Occident ne saurait ressusciter la civilisation en Asie par sa politique, il peut tout au plus coopérer à son développement graduel par ses sympathies et par son énergie. C'est dans le pays même que doivent naître les régénérateurs d'un pays; mais l'Islam ne peut être une sérieuse barrière au progrès.

Au temps des Abbassides, toute la civilisation de la Grèce fut transportée dans la capitale de l'Islam; de là, les différentes branches des arts et des sciences furent transmises à l'Europe en suivant la côte d'Afrique et en traversant l'Espagne; par terre et par mer, par la guerre et par le commerce. Aujourd'hui la haute classe dans la Turquie d'Europe ne semble pas étrangère à la civilisation européenne,

et depuis Mahmoud elle s'est appropriée beaucoup d'éléments civilisateurs. L'Islam proprement dit n'est point un obstacle à la civilisation : c'est bien plutôt le fanatisme de la caste cléricale et l'ignorance qui dans tous pays en étouffent les germes.

La Perse avance d'un pas lent et mesuré, mais elle est ébranlée par des commotions intérieures; en elle se manifestent bien des symptômes consolants pour sa civilisation à venir. Ses relations commerciales avec la Russie, beaucoup d'innovations, les bonnes dispositions du Chah actuel pour la civilisation [1], et par-dessus tout l'ébranlement du pouvoir de la caste cléricale, type personnifié du despotisme, le commencement d'une opposition qu'y rencontre le fanatisme religieux; tout cela présage un meilleur avenir à la Perse.

Le peuple persan est, en général, intelligent, et toujours il a été désireux de s'instruire; il est industrieux et commerçant [2]. Une chose digne d'attention, c'est qu'à diverses époques de son histoire on a remarqué ses aspirations vers la liberté, sa passion pour la musique et sa disposition à la gaieté. Cependant ces aspirations ont toujours été étouffées par le fanatisme et la dissimulation; on y aime généralement paraître meilleur qu'on n'est en réalité. Le mot le plus populaire en Perse, *Khelvèt* [3], est l'expression parfaite des ins-

[1] Le mot « civilisé » est en grande vogue en Perse; nous le rencontrons souvent même dans les lettres particulières et dans les journaux du pays.

[2] Les véritables *Perses, les Guèbres*, qui n'ont jamais subi le joug du fanatisme du clergé musulman, se sont toujours distingués et se distinguent encore aujourd'hui par leur amour du travail, leur probité et leur industrie en tous genres; ils sont laborieux et honnêtes.

[3] *Khelvèt* veut dire *isolement, éloignement* de la foule, de la société. Depuis le Chah lui-même jusqu'au dernier de ses sujets jouissant d'une certaine considération, chacun a ses heures de *khelvèt* : alors les amis se réunissent; on lit, on vide quelques flacons de vin et l'on fait de la musique. Les Persans ont leur musique à eux, musique encore à l'état d'enfance : la femme et la musique, deux poésies qui chez eux se cachent encore sous le voile. Bab, comme nous le verrons, appelait les femmes sur la scène du monde; mais il ne put rien pour leur liberté.

tincts innés chez les Persans. Nul peuple de l'Orient n'aime plus à tenter le sort, n'est plus aventureux que les Persans; et quoique, à tout prendre, ce soit là un défaut, ce n'en est pas moins une preuve de l'existence d'un esprit de liberté, un symbole d'énergie.

Il y a déjà plus de neuf cents ans que les musulmans attendent un maître, une espèce de rédempteur qui devra gouverner le monde entier. C'est là une tradition bien vieille, mais qui s'applique aussi à l'Islam. Point de siècle qui n'ait vu dans quelque partie de l'immense empire musulman un imposteur de ce genre; il y eut les *Babek*, les *Mokann'a*, les *Abdoulla*, les *Abou-Mouslim*, les *Mansour*, les *Baïézid*, les *Cheik-Ahmed*, et tant d'autres qui ont paru sur la scène de l'histoire. La Perse a toujours souffert de ce mal invétéré; mais on aperçoit, dans les derniers paroxysmes de ce mal même, un commencement de réaction, une lutte qui semble être une promesse d'avenir. Cette lutte peint clairement les tendances du peuple, et paraît devoir le conduire, à travers de pénibles incidents, à la destination réservée à l'homme, à la liberté consciente. Nous avons vu clairement, il y a quelques années, ces tendances et leurs résultats dans les troubles et les commotions qui ont agité la Perse.

Il y a quatorze ans à peu près que la Perse a eu beaucoup à souffrir de la propagation de la doctrine du dernier de ses sectaires (Bab); beaucoup de sang a été répandu, bien des familles ont été ruinées, un grand nombre de victimes de tout âge, de tout sexe et de toute condition ont été sacrifiées, et le Chah lui-même, à peine monté sur le trône, a eu à en souffrir.

Dès son apparition, la doctrine de Bab s'est distinguée entre toutes les réformes qui jusqu'ici se sont produites en Perse, et généralement en Orient, par une aspiration bien caractérisée vers la vérité et vers une liberté qui a conscience d'elle-même. Quoique dans le développement de cette doctrine tout porte trop l'empreinte des passions humaines et des luttes du fanatisme, on y distingue quelque chose de

sensé dirigé vers un bien désiré auquel tous aspirent, vers l'affranchissement de la volonté humaine.

Malheureusement, on ne saurait trop regretter qu'un grand nombre des promoteurs de cette doctrine aient été animés de sentiments ambitieux et que, dans des vues d'intérêt personnel, ils aient eu recours au fanatisme pour combattre le fanatisme; en sorte que ce mouvement, excellent dans le principe, dut forcément aboutir à une issue fatale.

L'histoire de ce fait si important pour la Perse, le soulèvement des Babis[1], est si intéressante, considérée au point de vue religieux, politique et littéraire, que j'ai trouvé utile de composer, à l'aide des matériaux que j'ai rassemblés[2], une relation sur la personne de l'auteur de ce soulèvement, sur les succès des Babis et les progrès de leur doctrine.

Le lecteur trouvera dans cette relation des faits du plus

[1] Nos jeunes orientalistes les appellent *Babiniens* et *Babistes*; cependant la dénomination de « Babis » me paraît plus exacte; c'est pourquoi je l'emploie dans cette relation, excepté lorsque je cite d'autres textes.

[2] Beaucoup de personnes, témoins oculaires des événements qui se sont passés à Tauris et dans le Mazandéran, m'ont fourni des renseignements que j'ai recueillis à diverses époques et dont j'ai composé ce mémoire. Je n'ai inséré dans ce mémoire que les renseignements sur lesquels le doute n'est point permis et qui s'accordent parfaitement entre eux. De plus, j'ai en ma possession : 1° l'histoire de la Perse moderne qui porte le nom de *Nasik-out-Tavârikh*, ouvrage qui renferme des renseignements très-détaillés sur Bab et les Babis dans la description des fêtes historiques de l'an 1260 — 1265 de l'hégire; 2° un cahier en dialecte du Mazandéran avec une traduction en persan appartenant à M. Dorn, membre de l'Académie impériale de Saint-Pétersbourg; ce savant en a fait l'acquisition lors de son voyage dans le Mazandéran en 1860, ainsi que d'autres matériaux pour servir à des recherches sur le dialecte de cette province : ce cahier est plein d'inexactitudes sous beaucoup de rapports, et il n'est d'aucune valeur historique. Le récit de *Cheikh-oul-Adjam*, l'auteur de cet écrit, n'est curieux que parce qu'il est rédigé en dialecte du Mazandéran; 3° deux mémoires sur les Babis, dont l'un a été écrit par un de mes élèves, M. Sévruguin, qui durant plus de vingt ans n'a pas quitté la Perse; l'autre est de M. Mochenin, ancien élève de l'Université de Saint-Pétersbourg et qui a longtemps séjourné en Perse, où il se trouvait pendant les années de poursuites dirigées contre les Babis. Le mémoire de M. Sévruguin m'a été confié par M. Khanikoff, et celui de M. Mochenin, par l'auteur lui-même.

haut intérêt qui se sont passés en Perse à cette époque, tels que la lutte contre le fanatisme, une vague tendance vers une réforme religieuse et politique, et par-dessus tout la collision du fanatisme avec le fanatisme joint à une effrayante férocité des deux côtés. Ce schisme, qui a adopté le drapeau du *Tarikat*[1], prit naissance dans un coin obscur de la province de Chiraz. La doctrine de Bab, ou plutôt la doctrine fondée en son nom[2], pénétra bientôt à l'aide de ses prosélytes dans les deux capitales de la Perse et de là se répandit dans tout le royaume.

Il n'est pas dans l'histoire de l'Asie de schisme aussi remarquable que celui des Babis, et il a dû ses succès extraordinaires au zèle de ses *murides* ou propagateurs. On remarque aussi parmi eux des femmes qui ont joué un rôle important, des grands seigneurs appartenant à la cour du Chah, et parmi les Oulémas, des Seïds ou descendants de Mahomet.

CHAPITRE PREMIER.

BIOGRAPHIE DU SECTAIRE.

§ 1. SES PREMIÈRES ANNÉES.

Le nom propre de Bab était Ali-Mohammed; ce nom lui avait été donné en l'honneur du Prophète

[1] *Tarikat*, la voie (de la vérité), est le nom d'un système de mysticisme. (Voyez chap. II, § 1-3.)

[2] Dans le chapitre premier de cette relation le lecteur verra que Bab était un homme fort remarquable, et que cette doctrine, autant qu'elle nous est connue, est essentiellement une philosophie fondée sur l'amour du prochain. Ses disciples abusèrent de son nom et de sa doctrine en y mêlant beaucoup d'autres éléments étrangers et en la remaniant sous la pression du fanatisme; c'est pourquoi les documents que nous possédons sur la doctrine des Babis sont de nature si diverse, si obscure, si indéterminée, que l'on ne peut en tirer aucun système positif. Cependant on peut y voir partout l'idée prédominante au nom de laquelle cet édifice irrégulier et imparfait a été élevé : c'est la liberté, c'est le sentiment de l'instinct des droits de l'homme.

et de l'Imam[1]. Comme il descendait de Mahomet par sa fille Fatimé, il se nommait aussi Seïd[2]. A tous ces noms on ajouta dans la suite l'épithète de Hadji, qui se donne à quiconque a fait le pèlerinage de la Mecque. Ainsi son nom au complet était Hadji Seïd-Ali-Mohammed; mais il était connu dans le peuple sous celui de Mirza Ali-Mohammed. Il naquit dans l'ancienne et célèbre ville de Chiraz, patrie de Hafiz, de Sadi et de beaucoup de poëtes et de philosophes remarquables. Son père, aussi pauvre que probe, portait l'épithète de *Bezzaz,* c'est-à-dire vendeur de tissus de coton (bez); mais son nom était Hadji Seïd-Riza; sa mère se nommait *Khadidjè*[3].

Nous ignorons l'année de la naissance d'Ali-Mohammed[4]; ce que nous avons appris sur lui, nous

[1] C'est-à-dire de Mahomet et de son gendre Ali, nom que les Chiites donnent souvent à la fois à leurs enfants, tels que : Mohammed-Ali, Ali-Mohammed, Ali-Akbar, Mohammed-Hassan, etc.

[2] *Seïd* ou *Mir,* titre qui se donne aux descendants du Prophète, fort nombreux en Perse. En Turquie ce nom a perdu sa signification, mais en Perse il a conservé toute sa valeur; ceux d'entre les Seïds qui sont les plus marquants par leur origine et leur rang se donnent aujourd'hui le titre de Mirza, probablement pour se distinguer des simples Seïds qui, pour la plupart, passent leur vie dans le désœuvrement.

[3] D'après le Cheïkh-oul-Adjam, son père se nommait *Salib* et était né dans le village de Tchaharchenbé-pich; suivant cet auteur, c'est du Mazandéran qu'il se serait rendu à la Mecque et de là à Chiraz, ce qui est tout à fait inexact.

[4] Nous n'avons aucune indication sur l'époque de la naissance de Bab. Le *Nasik-out-tavarikh* dit qu'en 1848 il avait trente-cinq ans; par conséquent il ne peut être né avant 1812.

le tenons de personnes qui l'ont connu depuis l'âge de quatorze ans, et alors il n'avait encore reçu aucune instruction fondamentale. Son père, ne voulant pas qu'il appartînt à la classe des désœuvrés [1], le destinait à la carrière commerciale; c'est pourquoi à l'âge de quatorze à quinze ans Ali-Mohammed ne savait que lire, écrire et calculer. A cet âge, son père l'envoya pour affaire de commerce à Bender-Boucher [2], où les circonstances l'obligèrent à demeurer plus de sept ans. Nous ignorons comment il mena les affaires commerciales de son père; mais, d'après ce que nous avons appris de témoins oculaires, le jeune homme se faisait remarquer dans cette ville par un genre de vie tout exceptionnel: sous le poids d'une sorte d'hypocondrie, il recherchait souvent la solitude. En société il s'entretenait plus volontiers avec les savants ou écoutait les récits des voyageurs qui affluaient dans cette ville commerçante; aussi se plaisait-on à le ranger au nombre des sectateurs du *Tarikat*, fort respectés dans le peuple.

Après avoir satisfait son désir de s'instruire et

[1] En Orient, la classe des savants (les Oulémas) et la classe cléricale sont identiques; tous, et surtout ceux qui sont Seïds, sont affranchis de tout impôt et vivent le plus souvent de dons et d'aumônes. Parmi les nobles ou les marchands, ceux qui sont des savants ou des Seïds ne jouissent d'aucune dénomination cléricale; quand on veut faire allusion à leur savoir ou à leur éducation on se sert des dénominations de *fazil, sahib-kémâl* et autres semblables, signifiant : *instruit, parfait*, etc. Les Seïds des hautes classes, comme nous l'avons dit, se donnent le titre de *Mirza*.

[2] Ville maritime de la province de Chiraz, entrepôt important

s'être lié avec les représentants de plusieurs sectes, Seïd Ali-Mohammed (nous ignorons si c'était du consentement de son père ou bien après la mort de celui-ci) se rendit, à l'âge de vingt-trois ans[1], à Kerbèla, ville située sur la frontière turque, au bord de l'Euphrate[2], et lieu tellement sacré, que ceux qui s'y rendent par dévotion sont entourés des respects de tous. C'est là que l'on conserve les restes « du très-saint Housseïn », petit-fils bien-aimé du Prophète, tombé sous la main de l'ennemi abhorré de la maison d'Ali, ainsi que son fils, son frère, son neveu et autres membres de sa famille. L'affluence annuelle d'innombrables pèlerins qui viennent se prosterner devant le tombeau de ce saint prouve à quel point les Persans chiites vénèrent ce lieu sacré.

Durant son long séjour dans cette ville, Seïd Ali-Mohammed attirait constamment l'attention de ceux qui l'entouraient, par ses visites fréquentes au tombeau de « saint Housseïn, » par ses prières et ses jeûnes réitérés, par le soin qu'il mettait à éviter la société des hommes, souvent même par la singularité de ses manières, et surtout par son caractère taciturne. Il fréquentait assidûment les leçons du professeur du *Tarikat*, Cheïkh Hadji Seïd Kazem,

du commerce entre la Perse et l'Inde. En se conformant aux indications du *Nasih-out-tavarikh*, ce devait être de 1826 à 1827.

[1] Par conséquent en 1835, d'après le *Nasih-out-tavarikh*.

[2] Ce lieu porte l'épithète de *Moa'alla* « supérieur » et le tombeau de Housseïn est appelé *Merkadi-Moutaher* « tombeau très-pur. » Ceux qui ont visité ce lieu prennent pour toujours l'épithète de *Kerbèlaï*.

disciple immédiat du célèbre mourchid Cheïkh-Ahmed[1], et le plus populaire de toute la Perse. Après s'être distingué à Kerbèla par son ardeur à s'instruire et par une vie remarquablement austère, ainsi que par la grande estime que lui accordaient ses collègues et son Cheïkh[2], Mirza Ali-Mohammed commença à jouir d'une considération particulière auprès de ses compatriotes qui fréquentaient chaque année Kerbèla. La renommée de ses vertus se répandit de bouche en bouche à Chiraz et acquit à ce jeune homme retiré du monde des admirateurs dans toute la ville.

L'auteur du *Nasih-out-tavarikh*, quoique passionné pour la politique du Chah et des Oulémas fanatiques, se laisse entraîner malgré lui en décrivant cette époque de la vie de Bab; entre autres, il dit : « Lorsqu'il était encore à Boucher, Mirza Ali-Mohammed, excité par les insinuations de Satan et par ses propres passions, se voua à la vie monastique la plus rigoureuse, *et cela à l'encontre du sacré Chariat* [2], désirant par ce moyen atteindre le plus haut degré du développement spirituel. » La partialité de l'auteur est évidente, car une vie austère et religieuse n'est nullement contraire à Dieu et au Chariat. Plus loin, il dit encore : « Nous avons entendu dire qu'à Boucher, où le souffle matinal brûle en été comme la flamme d'un foyer, Mirza Ali-Mohammed parcourait les toits des maisons, pendant la

[1] Voyez chap. II, § 1.

[2] La loi sacrée.

plus grande chaleur du jour et la tête nue sous un soleil brûlant, et passait son temps en prières. Son cerveau en fut attaqué et il devint à moitié fou. C'est alors qu'il entreprit un pèlerinage à la Mecque et arriva à Kerbèla, où il s'entretenait tous les jours avec le Cheïkh Seïd Kazem et suivait ses leçons du *Tarikat.* C'est ainsi qu'il passa sa vie pendant deux ans, lorsque le Cheïkh Ali-Mohammed emmena quelques-uns des disciples de celui-ci et se rendit à la mosquée de Koufia, où il passa quarante jours en prières. Dès lors il perdit entièrement l'esprit et prétendit être *la porte* (*bab*) conduisant à la vérité... » Il disait : « Quiconque veut parvenir jusqu'au Sei-« gneur son Dieu, et connaître la vraie voie qui « conduit à lui, doit le faire par mon entremise... » C'est ainsi qu'il commença à être connu sous le nom de *Bab*, et le nombre de ses adhérents augmentait de jour en jour... Il disait, entre autres : Mainte-« nant, par mon apparition, la foi s'est accomplie. » Quand on lui demandait à quel signe, à l'exemple des anciens prophètes, on pouvait reconnaître sa mission, il s'appuyait sur ce que, en un jour, il pouvait écrire mille lignes inspirées. Ainsi se groupèrent autour de lui des murides, pris en partie parmi de vrais disciples, en partie parmi des gens avides de pouvoir et confiants dans les succès à venir... » C'est ainsi que, sous l'influence de sa partialité pour le clergé et de l'étonnement où le jettent les succès de l'homme qu'il nous dépeint comme un exalté et un fou, l'historien moderne de la Perse

parle des premiers temps de Bab. Voyons maintenant comment le peuple le jugeait et comment sa réputation d'homme extraordinaire grandit rapidement.

Donner de grandes proportions aux plus simples événements est propre à toutes les classes de la société. Par ses singularités et par l'austérité de sa vie, Mirza Ali-Mohammed acquit á Kefbèla même la dénomination de *medjzoub* (illuminé). Avant qu'il eût quitté « le lieu saint, » où la dévotion amenait les musulmans de tous les points de la Perse, on parlait déjà de lui comme d'un jeune homme extraordinaire. On lui supposait de grandes connaissances en mysticisme, et quant à ses singularités et à ses paroles incompréhensibles, on les attribuait à une profonde sagesse. C'est surtout par les pèlerins de Chiraz, gens du peuple qui revenaient de Kerbèla, que le bruit de sa réputation se répandit dans son pays. « Avez-vous entendu, » se disaient les uns aux autres les gens de Chiraz qui avaient connu le jeune fils du marchand, « avez-vous entendu parler de notre Seïd Ali-Mohammed? Il n'est plus ce qu'il était, il n'est plus comme nous autres pécheurs; il est devenu célèbre, et, sur le seuil de l'imam Housseïn, il a mérité le nom de *l'élu de Dieu;* il fait des miracles! Tous, petits et grands, ont recours à lui dans leurs maux; quel bonheur pour ceux de sa famille et pour sa race! » C'est ainsi que des gens désœuvrés préparaient une fin malheureuse à un homme qui ne songeait peut-être pas

à atteindre dans la superstition populaire cette hauteur d'où il est tombé, entraînant dans sa chute des milliers de victimes.

§ 2. DÉBUT DE SA CARRIÈRE.

Vers sa vingt-huitième année[1], Mirza Ali-Mohammed retourna dans sa patrie avec le nouveau titre de *Kerbèlaï.* Quoiqu'il fût humble de sa nature et que jamais peut-être l'idée de se poser en réformateur ne lui fût venue, l'honorable réception que lui firent ses amis, l'accueil flatteur de ses concitoyens, enfin l'attention curieuse et incessante dont il était l'objet de la part de son entourage, tout cela excita graduellement son amour-propre. Jusque-là il ne s'était considéré que comme un homme qui, par sa vie austère et sa continence, avait pénétré quelques-uns des secrets du *Tarikat.* Il se peut aussi cependant que les constantes flatteries de ceux qui l'approchaient aient fait naître en lui, et sans qu'il s'en doutât pour ainsi dire, d'autres pensées; le fait est que depuis ce temps il en vint à se considérer comme un maître désigné par le ciel même pour régénérer son pays. Il débuta, dans ses discours à double sens, par blâmer ouvertement les habitants du Fars, et en général ses compatriotes, de ne pas se conformer à la loi sacrée. « *Nèfsi ammari* (les passions qui nous commandent et nous dominent), disait-il, ont pris le dessus sur les paroles d'Allah;

[1] En 1840, en se conformant aux indications du *Nasih-out-tavarikh.*

bientôt nous sortirons entièrement de la vraie voie, si nous ne nous amendons au plus tôt! » La morale prêchée par un jeune homme à l'âge où les passions bouillonnent agit extraordinairement sur un auditoire composé de gens religieux jusqu'au fanatisme, surtout lorsque les paroles du prédicateur sont en parfaite harmonie avec ses actions. Personne ne doutait de la continence ni de la rigidité du Kerbèlaï Seïd Ali-Mohammed : il parlait peu, était constamment rêveur et le plus souvent fuyait les hommes, ce qui excitait encore la curiosité; on le recherchait de toute part.

Nous ne savons s'il faut attribuer cette conduite à une ferme volonté, ce qui par conséquent aurait été soit de l'hypocrisie, soit une bigoterie excessive, ou bien si c'était le résultat d'une profonde conviction. Cette dernière supposition nous paraît la plus probable; le fait est que, par la moralité de sa vie, le jeune Seïd servait d'exemple à ceux qui l'entouraient. Aussi l'écoutait-on volontiers, lorsque dans des discours ambigus et entrecoupés il parlait contre les abus qui règnent dans toutes les classes de la société. On répétait ses paroles en les amplifiant; on parlait de lui comme du vrai maître, et l'on se livrait à lui sans réserve. Bientôt une société d'adeptes aveugles se forma autour du nouveau maître mystique. Il paraît néanmoins que le Kerbèlaï Seïd Ali-Mohammed continuait lui-même à s'instruire, car de temps en temps, et toujours inopinément, il assistait aux leçons du Cheïkh-Abid, connu et es-

timé à Chiraz. Il errait d'un lieu à l'autre comme un illuminé ou un insensé; tantôt, semblable à un être abandonné, sans patrie ni refuge, il sortait de la ville, parcourait les déserts et les montagnes, tantôt il se retirait dans des ruines peuplées de hiboux et de chouettes, puis tout à coup il apparaissait au milieu de ses condisciples. Cependant le peuple le suivait partout; lui ne remarquait personne, rarement même il reconnaissait des disciples et ne cessait de se livrer à ses rêveries habituelles; aussi chacune de ses rares paroles était-elle religieusement recueillie par son entourage. Les uns disaient qu'il était dans le *djezb*[1], les autres qu'il était transporté dans le monde de la révélation; d'autres enfin disaient qu'il était en conversation secrète avec l'imam invisible, gouverneur du monde; en un mot chaque muride ignorant le glorifiait à sa manière[2].

[1] Voyez chap. III, § 2, note à la fin de la *première lettre*.

[2] L'Européen éclairé ne comprendra pas sans doute comment de semblables faits peuvent se produire; en Orient, ils ne sauraient surprendre personne. J'ai dit plus haut que la portion non éclairée de l'humanité est toujours à la recherche et dans l'attente d'un maître. Ce maître et la doctrine qu'il apporte doivent à tout prix être quelque chose de surnaturel. En Orient, les murides du bas peuple attribuent à leurs mourchides des merveilles telles que le Prophète lui-même n'a jamais pu prétendre à tant d'honneur. Voici un fait encore présent à ma mémoire. En 1818 (j'avais alors quinze ans), il arriva à Derbend un cheïkh du Khorasan accompagné de son muride. Au dire des gens du peuple il faisait des miracles; dans ses mains, disait-on, le fer et le plomb se changeaient en or, et chaque nuit il accomplissait le *miradj* (voyage dans les régions célestes attribué à Mahomet par les Musulmans) et

§ 3. ON LUI DONNE LE NOM DE BAB.

Si pure et si pieuse que fût la vie de Seïd Ali-Mohammed, telle qu'on nous la dépeint, l'enthousiasme de ses murides et de ses admirateurs dut lui donner une haute opinion de lui-même. Un jour, dans une de ces rares circonstances où il se laissait aller à converser avec son auditoire, il tomba dans un accès de *djezb* et, à ce que dit la tradition, il découvrit qu'il était *Bab*, la porte de la vérité!... qu'il était envoyé par Allah pour que ceux qui cherchent la vérité pussent y arriver par lui. C'est depuis cette époque qu'il commença à être connu sous le nom de Bab[1]. Quoique ce surnom ne fût point nouveau dans les fastes religieux, il n'en était pas moins heureusement imaginé. Je ne sais si les paroles du Christ : « Je suis la porte » lui étaient connues; mais il n'ignorait sans doute pas que Mahomet avait dit : « Je

autres choses surnaturelles. Dans le peuple on croyait à tout cela, quoique ce fût tout à fait opposé aux doctrines de l'Islam. Des membres du clergé s'en mêlèrent. Le mouhtésib (surintendant de la police) fit venir le derviche et lui ordonna de donner des explications sur les bruits invraisemblables qu'il répandait. Celui-ci s'y refusa en présence de tous en ajoutant : « Quiconque m'attribue ces choses est un mécréant. » On le laissa aller. Cependant les rumeurs concernant cet homme ne cessaient pas, car son serviteur ou muride faisait en secret courir le bruit que son moorchide n'avait rien voulu avouer par modestie et humilité. Pour en finir, le commandant de place, J. J. Boukhvostoff, fit quitter la ville au derviche.

[1] L'auteur du *Nasik-out-tavarikh*, comme on l'a vu plus haut, parle de ceci ironiquement. Une autre tradition veut que ce nom lui ait été donné pour la première fois par son disciple et compagnon Moullah-Houssein. (Voyez chap. II, art. 3.)

suis la ville du savoir et Ali (son gendre) est la porte de cette ville. » C'est pourquoi Ali, le premier imam des Chiites, était connu sous le nom de « porte de science, porte de vérité, » quoiqu'on ne le lui donne que fort rarement dans la conversation. Depuis ce temps, les murides dévoués au Seïd commencèrent à lui donner le nom de *Bab* et à prendre celui de *Babis* ou sectateurs de Bab. C'est ainsi que prit naissance une secte inconnue jusqu'alors, secte dont la doctrine n'est pas encore fixée et qui, même aujourd'hui, n'a probablement pas adopté de système.

§ 4. BAB VA À LA MECQUE. — PROGRÈS DE BOUCHROUÏ.

Après avoir semé bon gré mal gré quelques mauvais grains dans cette terre de Chiraz si fertile en préjugés et en superstitions, le Kerbèlaï Seïd Ali-Mohammed se rendit en pèlerinage à la Mecque. Il quitta Chiraz seul[1], dans le plus grand secret, et alors qu'on s'y attendait le moins: deux ou trois de ses disciples, tout au plus, furent instruits de son départ.

A cette époque la renommée du nouveau maître était déjà fort répandue dans les provinces limitrophes; partout se rencontraient des gens disposés à suivre sa doctrine, et on parlait déjà de lui dans le Mazandéran et le Khorasan. En l'absence du

[1] D'après une tradition, il se fit accompagner d'un seul de ses disciples, jeune savant, âgé de vingt ans, nommé Mohammed-Ali, lequel dans la suite joua un rôle important dans le soulèvement du Mazandéran (chap. II, § 6). D'autres disent qu'il fit connaissance de Bab sur le chemin de la Mecque (*ibid.* note).

maître, qui était parti presque en fugitif, ses disciples s'occupèrent activement à soutenir et à étendre sa renommée. L'un d'eux, un certain Moullah-Houssein-Bouchrouï, homme plein d'énergie et d'éloquence, agissait au nom de Bab en se donnant pour son vicaire (naïb)[1]. Nous ignorons si Bab l'avait chargé de le représenter; nous savons seulement que Bouchrouï, à la tête des murides zélés de Bab, sut si bien rendre ce nom populaire que le gouvernement se vit obligé de prendre des mesures rigoureuses. Partout couraient des rumeurs dans le peuple sur la venue du sauveur attendu et d'un protecteur de l'Islam; partout les désœuvrés se disaient : « Voici venir un heureux temps; voici le commencement du royaume visible du *Sahib ouz-Zéman*[2], réunissons-nous sous son étendard; livrons-nous corps et âme à sa sainte volonté.... et autres paroles semblables. Un gouvernement sage et une conduite sensée de la part du clergé auraient pu étouffer à sa naissance un semblable mouvement et en retirer même un enseignement moral; mais l'insouciance des autorités locales, l'opiniâtreté et la passion des gens de loi pour

[1] Sur ce personnage remarquable, voyez ch. II.

[2] *Sahib ouz-Zéman*, d'après la doctrine des Chiites, gouverne invisiblement le siècle et les destinées des Musulmans. Quand il apparaîtra (ce qui doit être précédé de la seconde venue du Messie, d'après la doctrine de l'Islam), les bons musulmans devront venir en armes se ranger sous son étendard et s'abandonner aveuglément à sa sainte volonté. La situation de l'empire de Turquie est telle aujourd'hui que dans l'Asie Mineure on peut fort bien s'attendre aussi à l'apparition d'un imposteur de cette espèce, si des mesures ne sont pas prises.

les *soufis* ou mystiques, surtout au début de ce siècle lorsque apparurent les *Cheïkhites*, et l'exigence de la loi qui, dans des cas analogues, ne permet de condamner ou d'absoudre que d'après la décision du Chariat[1]; toutes ces causes réunies contribuèrent au succès de ce mouvement dangereux.

§ 5. ARRESTATION DE BAB; SA FUITE. 1844 — 1846.

Nous n'avons aucun renseignement sur la durée de l'absence de Bab; mais à la fin de l'année 1260 (1844) il revint de la Mecque[2] à Bender-Boucher, et c'est là qu'il fut arrêté au mois d'octobre, par ordre du Nizam oud-Daoulé Housseïn-Khan, gouverneur de la province de Chiraz, et conduit dans cette ville.

[1] Quand un homme est accusé de schisme en pays musulman, il ne peut être condamné à mort que si devant le tribunal il fait une déclaration de foi tout à fait contraire aux dogmes principaux de la religion dominante; ces simples paroles, « Je certifie qu'il n'est point d'autre Dieu qu'Allah et que Mahomet est son prophète » suffisent pour sauver de la peine capitale tout individu accusé d'incrédulité, d'après les lois communes aux Sunnites et aux Chiites. Ces derniers ajoutent à cette formule un troisième article de foi, « et que Ali est le *Véli* d'Allah; » mais la signification du mot *Véli* est si vague, si indéterminée, que les dissidents parmi les Chiites hésitent entre diverses nuances que présente ce mot: saint, dispensateur spirituel, directeur, etc... La foi dominante appelée *Isna-'achari*, ou bien *djafari*, donne à ce mot un sens plus ou moins étendu, d'autres un sens plus abstrait; quelques-uns enfin renchérissent encore sur ce sens, de sorte que pour eux *Véli* est la force même d'Ali. Ainsi, lorsqu'un Chiite inculpé prononce ces trois articles de la formule citée, il est absous et l'on ne pousse pas plus loin les investigations. (Conf. chap. III, § 1, sur le *Vilaïet*.)

[2] D'après l'historien de la Perse, Bab ne serait pas allé jusqu'à la Mecque; il aurait rebroussé chemin et serait revenu à Boucher.

Cet événement ne produisit aucune agitation parmi les Babis, car le long séjour que Bab avait fait à la Mecque les avait habitués à son absence, et d'ailleurs le principal moteur dans toute cette affaire était plutôt le nom de Bab dont la renommée grandissait de jour en jour; en outre les persécutions que le fanatisme dirigeait contre sa personne devaient contribuer encore à étendre cette renommée.

Nous possédons deux renseignements sur le sort de Bab à Chiraz. Le premier nous est fourni par l'auteur de l'histoire moderne de la Perse. Bien que son récit soit entièrement opposé à ceux des témoins oculaires, tout à fait contraire au simple bon sens et visiblement dicté par un esprit de courtisanerie et de partialité envers le clergé, nous n'avons pas le droit de le passer sous silence.

D'après cet historien, Bab, une fois amené à Chiraz sur l'ordre du Nizam oud-Daoulé, fut relégué dans la maison qu'il avait héritée de son père. Le gouverneur, voulant démasquer plus sûrement le sectaire et après s'être préalablement concerté avec le clergé, se présenta à Bab comme étant un de ses murides, et dans des entretiens secrets qu'il eut avec lui il sut le convaincre de son dévouement. Bab, à ce que prétend l'historien, fut dupe de la ruse de Housseïn-Khan et continua à prêcher avec plus de hardiesse. Le gouverneur lui proposa de convaincre en sa présence les oulémas de Chiraz, afin de répandre, avec leur concours, sa bienfaisante doctrine. Vous savez, lui dit-il respectueusement, que le suc-

cès de notre entreprise dépend entièrement des oulémas; par votre divine inspiration convainquez-en, ne serait-ce que quelques-uns, alors la ville entière acceptera votre croyance, et votre autorité sera affermie. Bab y consentit, et un jour fut fixé.

Les oulémas s'assemblèrent. Bab parut au milieu d'eux, et il parla avec courage et entraînement. Tous se taisaient. Le gouverneur lui proposa humblement de démontrer à l'assemblée en quoi sa doctrine était supérieure à celle du Coran. Bab répondit hardiment : « Prenez mon Coran, comparez-le avec celui de votre Prophète; vous vous convaincrez que le mien est plus éloquemment écrit que le vôtre et que ma croyance est préférable à la religion de Mahomet. » A ces paroles le gouverneur, changeant de ton, appela les ferrachs apostés, et indiqua du geste le coupable. Bab fut garrotté, et suivant la coutume reçut la bastonnade sur les talons : il maudit en cet instant et son existence et ses convictions. Il fut ensuite jeté dans un cachot, où il resta six mois durant. Le gouverneur d'Ispahan, le Motimed oud-Davlé, ayant entendu parler de la doctrine de Bab et des miracles qu'on lui attribuait, voulut le voir, car, toujours au dire de l'historien, ce personnage avait une grande prédilection pour des prédicateurs de ce genre. Il expédia à cet effet quelques cavaliers qui devaient employer tous les moyens pour le délivrer de ses chaînes et l'amener secrètement à Ispahan. Cette tentative d'évasion réussit d'autant mieux, que le choléra sévissait alors

avec fureur à Chiraz, et personne ne songeait à qui que ce fût.

C'est ainsi que Bab fut amené à Ispahan [1]. Mais d'après des témoins oculaires qui nous inspirent plus de confiance, Bab ne resta pas longtemps à Chiraz. Quoique fort peu de personnes parvinssent jusqu'à lui, vu les mesures sévères que prenaient les autorités pour empêcher le peuple de l'approcher, il disparut tout à coup de cette ville sans que nous sachions au juste comment. Bref, il apparut inopinément sur la route d'Ispahan. On raconte à ce sujet qu'un célèbre savant de Chiraz, Seïd Iahia-Darabi, l'un des plus anciens disciples du Cheïkh, facilita son évasion. Il visitait publiquement Bab pendant sa reclusion, et, selon nous, il était déjà à cette époque secrètement son disciple. Nous le voyons en effet, plus tard, parmi ses plus dévoués

[1] Voilà donc l'exposé historique des persécutions que Bab eut à essuyer à Chiraz et la relation de sa délivrance! D'abord tout y est en contradiction avec le simple bon sens, car bien que le pouvoir séculier et le pouvoir religieux eussent traité Bab en criminel et l'eussent accusé d'être en contravention avec les dogmes de la foi, ils n'avaient pourtant point porté de sentence contre lui d'après le *Chariat*, et cela malgré tout leur désir de trouver une occasion pour le châtier. Et puis, qu'est-ce que cet enlèvement, cette supercherie attribuée par l'historien à un homme d'État? Faire délivrer secrètement un criminel d'État, et par qui?... par le gouverneur général d'Ispahan! Et enfin, d'après les paroles de ce même historien, ce personnage donne asile au sectaire dans lequel il espérait trouver une espèce d'homme divin, et, après avoir reconnu son erreur, il n'en continue pas moins à le protéger jusqu'à la fin de sa vie contre les attaques du clergé.

murides[1]. D'après le témoignage de ce personnage, qui jouissait à Chiraz d'une grande popularité en qualité de Cheïkhite, on ajoute qu'il n'y avait rien à redire aux réponses de Bab relativement aux dogmes de la foi[2].

Les prosélytes de Bab, ayant eu connaissance de sa fuite, essayèrent de se réunir à lui; mais les documents qui sont en notre possession ne donnent aucun éclaircissement là-dessus; il paraît même que des obstacles invincibles ont dû faire avorter ce projet. D'autres disent que Bab lui-même évita cette réunion parce qu'il ne voulait pas se laisser séduire par l'attrait du pouvoir; cette assertion nous paraît la plus vraisemblable. Quoi qu'il en soit, cette dernière circonstance fut on ne peut plus utile à Bab et à ses adhérents; le doute s'établit sur sa culpabilité, et ses prosélytes purent encore continuer secrètement leur œuvre pendant assez longtemps.

[1] Voy. chap. II, § 19.

[2] Jamais Bab, ni alors ni plus tard, ne put être convaincu du crime qu'on lui imputait, c'est-à-dire d'un supposé blasphème : telle est au moins la conviction de la majorité du peuple. D'autres cependant disent qu'il fut convaincu de ce crime, et, d'après la loi, condamné à la reclusion et à la mort. C'est là du moins l'opinion du gouvernement et de la plus grande partie du clergé, afin sans doute de justifier plus tard leur conduite. Du reste, je n'ai pu me procurer de renseignements clairs et précis relativement à l'accusation portée contre Bab; le gouvernement le traitait plutôt, lui et ses complices, en criminels d'État, comme nous le verrons dans la suite du récit.

§ 6. BAB A ISPAHAN : IL EST DE NOUVEAU EMPRISONNÉ (1847).

A cette époque des troubles avaient éclaté à Ispahan, l'antique capitale de la Perse. Ces troubles avaient été causés par l'influence qu'y exerçaient les bandes de *Loutis*[1] qui depuis le règne de Feth-Ali-Chah remplissaient cette ville de terreur.

Le gouverneur chargé de l'administration du pays était le célèbre eunuque Manoutchehr-Khan, compagnon de captivité de Khozrev-Khan, deux survivants des premières conquêtes de la Russie dans les

[1] On nomme *Louti* une classe de vauriens aussi désœuvrés que malicieux et trompeurs éhontés. Grâce à l'incurie de la police ils s'étaient fort multipliés en Perse, surtout à Tauris et à Ispahan; confondus dans la foule des citoyens, ils prenaient le langage et les allures des honnêtes gens. Lorsqu'ils se réunissaient en secret dans des ruines ou des souterrains, ils se livraient à la débauche, à l'ivrognerie, aux sacriléges. Ils étaient divisés par bandes. Leurs chefs, au nombre de dix à quinze, jouissaient dans la capitale de la considération de tous comme notables et gens honorables; il se trouva même parmi eux de grands personnages comme Haïder-Mirza, l'un des princes de la dynastie des Safavides. La secrète influence dont ils jouissaient, grâce à leurs complices fainéants, était si grande, qu'ils répandaient de temps à autre la terreur dans toute la ville, et forçaient même parfois les gouverneurs à fuir; ce qui arriva plusieurs fois à Ispahan. A Tauris ils amenèrent des événements encore plus sérieux, tels que l'agitation et le soulèvement de 1848, événement que nous raconterons plus loin. Feth-Ali-Chah commença des poursuites contre les *Loutis* à Ispahan; Mohammed-Chah prit aussi des mesures contre eux. Cependant il était réservé au Chah actuel de les réduire à l'impuissance, et c'est surtout grâce à la vigilance active que déploya contre eux en 1848-1849 un homme d'esprit et d'action, Mirza Taky-Khan, que la Perse a été définitivement délivrée de ce fléau. Le mot *louti* s'emploie souvent en bonne part: dans ce cas il signifie sage, avisé, malin, en un mot un homme dont l'esprit a des ressources.

provinces musulmanes au commencement de ce siècle[1]. Nonobstant l'historien de la Perse qui, comme nous l'avons déjà vu, juge à tort et à travers le caractère de ce personnage célèbre, nous préférons, quant à ce qui concerne la fuite de Bab, une relation plus en rapport avec la vérité. A cette époque, d'après ce témoignage, des bruits sur la doctrine de Bab circulaient parmi les habitants. On disait qu'il était en chemin pour Ispahan; les *Loutis* s'en réjouissaient, les curieux l'attendaient avec impatience, et le clergé également l'attendait, mais c'était animé du désir de mettre fin à cette opposition qui s'élevait contre lui, en faisant périr Bab. Ce dernier était sans doute instruit de toutes ces menées, et il ne lui restait rien à faire, sinon de chercher à se défendre.

Bab écrivit donc une lettre à Manoutchehr-Khan, ainsi conçue : « Poursuivi par tous, persécuté, j'accours me placer sous votre égide; j'attends votre réponse au seuil de la capitale, et n'y entrerai pas avant d'avoir obtenu l'assurance de votre protection[2]. » Le Moutéméd oud-Davlé se réjouit fort de

[1] Devant la ville de Gandjé (Elisavetpol), Manoutchehr et Chosrev, dans leur jeunesse, furent faits prisonniers par les Persans, eux et leurs compagnons; dans la suite ils parvinrent aux plus hautes dignités. Manoutchehr dont il est question ici est connu par ses belles qualités. Déjà sous Feth-Ali-Chah il avait été élevé au rang important de *Moutéméd oud-Davlé* (soutien de l'État); il mourut gouverneur général d'Ispahan sous le règne de Mohammed-Chah, mai 1847.

[2] Le contenu de cette lettre m'a été communiqué par des gens dignes de foi et qui le tenaient de Manoutchehr-Khan lui-même.

ce hasard; il accorda à Bab ce qu'il demandait, afin d'approfondir personnellement cette affaire, de justifier Bab en divulguant les mensonges et faussetés qu'on lui attribuait, et de mettre fin aux interprétations qui avaient cours chez le peuple; ou bien, s'il remarquait dans son protégé des paroles et des actions contraires à la foi et à l'honneur, de prendre des mesures rigoureuses contre lui. Bab entra donc dans la ville, et Manoutchehr lui assigna pour résidence la maison du premier dignitaire ecclésiastique d'Ispahan, où, sous tous les rapports, il pouvait être en sûreté, sans cependant se considérer comme prisonnier, puisqu'il cherchait un appui auprès du gardien de la foi des vrais croyants.

Ce membre du clergé, imam djouma [1], était prévenu contre les principes hérétiques de son hôte. Comme il cherchait tous les moyens de le trouver en faute, il permit que chacun eût un accès libre auprès de lui; mais Seïd Ali-Mohammed, soit ruse, soit sincérité, répondait à toutes les questions qui lui était adressées conformément aux lois de l'Islam. Cependant le clergé de la ville était trop mal dis-

M. Sévruguin, orientaliste distingué, dit aussi dans ses mémoires sur Bab: «Avant d'entrer à Ispahan, il envoya au gouverneur une lettre par laquelle il lui demandait sa protection, et déclarait qu'il n'entrerait dans la ville que si cette grâce lui était accordée.»

[1] C'est-à-dire desservant de la cathédrale. Le mot *djouma* veut dire *assemblée du vendredi*, jour désigné pour le service divin dans les cathédrales. Chaque ville a son *imam-djouma*, choisi parmi les plus vertueux et les plus instruits. Son influence est très-grande dans la ville, et surtout dans les capitales.

posé contre lui pour ne pas le soupçonner d'hypocrisie, et l'on répandit le bruit que Bab était dangereux, qu'il ne convenait pas de laisser le peuple l'approcher indistinctement. Le gouverneur ayant demandé ce dont on pouvait accuser le Seïd, il fut répondu qu'il défendait de fumer le kalian et de boire du café [1]. Ces deux jouissances sont admises par l'usage et par le code en vigueur chez les Chiites. L'accusation était par trop puérile, puisqu'elle ne touchait en rien aux dogmes de l'Islam. Bab en effet ne fumait ni ne prenait de café, et il disait ouvertement que ces deux habitudes portent préjudice à la santé, et conséquemment sont des péchés. Il était difficile de s'attacher sérieusement à des choses qui ne touchaient qu'aux articles secondaires de la foi; mais le crime de Bab était d'avoir déjà acquis une trop grande importance, même aux yeux de ceux qui ne l'avaient jamais ni vu, ni entendu.

Le gouverneur, qui devait opter entre le peuple et le clergé, mais qui avait plus à craindre de celui-ci, résolut de cacher Bab dans le palais *imaréti-sadri*, et de faire répandre le bruit qu'il l'avait

[1] En Islam il y a beaucoup de ces fantaisies, de ces riens que quelques membres du clergé permettent et que d'autres défendent. L'opium, par exemple, est rigoureusement défendu par la plupart, et cependant l'usage en est fort répandu, surtout en Perse. Le kalian et généralement l'habitude de fumer sont universellement répandus en Perse et en Turquie; mais à Boukhara et en général parmi les Tatares, le tabac est interdit. Tout cela dépend de l'influence des usages locaux. Les membres les plus rigoristes du clergé considèrent le café comme une chose permise.

expédié dans une autre localité par ordre du gouvernement. Ainsi fit-il, et Seïd Ali-Mohammed vécut dans une honorable reclusion jusqu'à la mort de Manoutchehr-Khan arrivée en mai 1847[1].

Le gouvernement était régulièrement renseigné sur Bab et se montrait satisfait des sages dispositions prises par le gouverneur général d'Ispahan; mais, aussitôt qu'il eut reçu la nouvelle de la mort de ce dernier, il prit des mesures pour enlever secrètement Bab et le conduire incognito à Téhéran. Le bruit s'en étant répandu, il fut impossible d'exécuter l'ordre du premier ministre Hadji Mirza-Agassi. D'Ispahan à Téhéran on ne parlait que de l'iniquité du clergé et du gouvernement par rapport à Bab; partout on murmurait, on criait à l'injustice.

§ 7. BAB SE TROUVE INOPINÉMENT À TAURIS. (COMMENCEMENT DE 1848.)

La vie des peuples et des empires, disaient les sages, a deux mobiles : la foi et l'intérêt. L'intérêt est personnel ou général; la foi est l'apanage de tous. C'est pourquoi dans les cas d'intérêt indivi-

[1] D'après l'historien de la Perse, le gouverneur convoqua les savants d'Ispahan pour convaincre le coupable. Au jour fixé ils s'assemblèrent et le gouverneur ouvrit la séance; alors commencèrent les investigations et les interrogations. Toutes les explications que donnait Bab furent repoussées; on l'accusa d'ignorance et d'hérésie. Malgré cela le gouverneur, dans sa partialité passionnée, le défendit et le cacha pour l'arracher aux mains du clergé. Ce témoignage ne repose sur rien.

duel, là où il n'y a pas de lois arrêtées, la conscience du gouvernement lui permet d'être sourd aux cris de la justice. Dans les questions d'intérêt général et dans celles qui touchent à la foi, l'égoïsme et la prudence lui ordonnent de ne voir que son intérêt, que ce qu'exige sa sécurité. Cependant, en cette circonstance, les calculs du grand vizir se trouvèrent tout à fait en défaut. Dans la crainte que la présence de Bab à Téhéran n'occasionnât de nouveaux désordres (et il y en avait assez, grâce à ses fantaisies et à son mauvais système d'administration), il changea ses dispositions, et l'escorte qui conduisait Bab d'Ispahan à Téhéran reçut, à une trentaine de kilomètres de cette dernière capitale, l'ordre de n'y pas entrer et de conduire le prisonnier à Makou[1], ville où, dans la pensée du premier ministre, l'imposteur n'avait rien à espérer, parce que ses habitants, en reconnaissance des bienfaits et de la protection qu'ils avaient reçus de lui, prendraient des mesures pour étouffer les troubles qui pourraient naître. Nous ne savons pas positivement où l'on conduisit Bab, ni comment; mais nous le rencontrons peu de temps après à Tauris. D'après quelques personnes, Bab en chemin pour Makou aurait été retenu dans la capitale de l'Aderbidjan dans le but de le démasquer publiquement et de

[1] Patrie du premier ministre, sur la frontière de l'Aderbidjan. Cette ville est sortie de son obscurité sous l'administration de ce ministre, et beaucoup de gens de Makou furent élevés aux premiers postes de l'État, grâce à leur servilité pour Hadji Mirza-Agassi.

l'amener à repentance. D'autres disent qu'il y fut conduit de Makou dans le même but, mais que sa présence dans cette ville, sur la frontière de Russie, n'avait pas été jugée raisonnable et pouvait exciter les mécontentements du gouvernement russe; d'autres enfin prétendent qu'au lieu de Makou il fut conduit à Ourmiah, ville dans laquelle il séjourna quelque temps et d'où il fut amené à Tauris.

Si l'on en croit l'historien de la Perse, Bab aurait été transféré d'Ispahan, par décision du premier ministre, directement à Tschégrik, et de là, par ordre du Chah, conduit à Tauris pour y être démasqué. De manière ou d'autre, le fait est que, en avril 1848, Bab était déjà à Tauris, où l'attendaient les exhortations, les menaces et le supplice.

§ 8. ÉTAT DES CHOSES À TAURIS. — HADJI MOULLA-IOUSOUF.

Il y avait longtemps déjà qu'un des disciples les plus dévoués de Bab agissait dans l'Aderbidjan en son nom, soit en secret, soit publiquement, et s'était par là rendu célèbre dans toute la Perse. Il tomba enfin entre les mains des autorités, après la grande effusion de sang qui eut lieu dans le Mazandéran[1] : c'était le fameux Moulla-Iousouf d'Ardébil.

Ce n'est pas seulement dans le bas peuple et à Tauris qu'il cherchait et faisait des prosélytes; mais, missionnaire dévoué, il parcourait les campagnes, annonçant Bab comme l'*imam* attendu, le roi promis aux vrais croyants, *Sahib ouz-Zémân*. Les progrès

[1] A ce sujet voy. plus loin ch. II.

de cet homme énergique furent si grands et si rapides qu'aux portes de Tauris même les habitants d'un village fort peuplé se livrèrent à lui et prirent le nom de Babis. Il va sans dire que dans la ville même les Babis étaient assez nombreux, alors que le gouvernement prenait des mesures pour convaincre publiquement Bab d'imposture, le punir et par là se justifier devant le peuple.

Bab fut relégué temporairement dans le quartier Khiâban à Tauris. Le gouvernement, qui lui préparait un châtiment public, ne jugea pas à propos de défendre l'accès de sa personne et crut agir sagement en laissant pénétrer tous les curieux dans le lieu où il était détenu, afin que chacun pût s'assurer de la régularité des poursuites dirigées contre le perturbateur, l'imposteur; poursuites basées sur le *Chariat.* Des gens de toutes conditions affluaient auprès de Bab. La personne du prisonnier, sa situation pouvaient inspirer de la compassion à beaucoup d'hommes persuadés de son innocence et, en tout cas, disposés en sa faveur. Les curieux les plus indifférents, ceux qui n'avaient jamais vu Bab, ne rapportaient de sa prison aucun sentiment hostile contre lui. Les bruits les plus contradictoires circulaient dans la ville : Bab, disaient les uns, est vraiment un homme extraordinaire, surnaturel même; c'est un juste, disaient les autres; ce n'est qu'un insensé, disaient les amis du clergé et les amis du repos. C'est ainsi que chacun le blâmait ou le louait suivant ses convictions ou ses passions. Dans les rues

et les bazars on ne s'entretenait que du prisonnier; les Loutis, de leur côté, soutenaient le parti qui leur offrait un intérêt plus sûr et plus palpable.

Parmi ceux qui visitaient assidûment Bab, il y avait un certain Mirza Ahmed-Bahanchah, cheïkhite également et très-connu, dont l'opinion était appréciée de tous, petits et grands. Quand on le questionnait sur Bab, il répondait : « Comme vous le pouvez voir vous-mêmes, Bab se tait le plus souvent; mais lorsqu'il ouvre la bouche, ce qu'il dit est empreint de sagacité et de grandeur. » Une semblable réponse non seulement n'ajoutait rien à la charge contre lui, mais elle faisait encore pencher la balance en sa faveur.

Les commentaires continuaient, et plus on avançait, plus la position du gouvernement devenait critique. Les amis secrets de Bab ne s'endormaient pas; l'agitation régnait dans toute la ville et le gouvernement dut avoir recours à des mesures plus sévères. Bab fut transféré dans la maison de Kasim-Khan, fils d'Islam-Khan, ferrach-bachi du Chah; il y fut mis au secret et il ne fut plus possible de l'approcher.

§ 9. PREMIÈRE CONDAMNATION DE BAB.
(MILIEU DE L'ANNÉE 1848.)

A cette époque le Chah actuel remplissait, quoique fort jeune encore (il avait quinze ans), les fonctions de gouverneur de l'Aderbidjan. Parmi les fonctionnaires attachés à sa personne se trouvait

Mirza Taki-Khan, son futur premier ministre, personnage qui n'avait pas alors une grande importance dans la direction des affaires.

Les propos au sujet de Bab prenaient de jour en jour de plus grandes proportions. Le peuple, qui voyait avec méfiance son incarcération dans la maison d'un courtisan en faveur auprès du prince héritier, murmurait hautement. Le gouvernement prit enfin la résolution de réunir une assemblée du clergé, d'inviter Bab à s'y présenter et d'examiner cette affaire sous la présidence du prince; jour fut pris à cet effet. Le principal d'entre le clergé, le célèbre Mirza Ahmed, qui considérait comme un péché de prendre part à ces débats, et qui avait antérieurement exprimé son opinion, en disant que dans la doctrine de Bab tout était contraire à l'Islam, ne parut point à l'assemblée. Les autres membres du clergé s'y rendirent. Ceux d'entre eux dont les idées étaient les plus avancées étaient Akhound Moulla Mohammed de Mamégan, célèbre par son savoir et sa parole emphatique, et qui plus d'une fois s'était distingué dans des controverses scolastiques; puis Hadji Moulla Mahmoud, précepteur du prince héritier et qui depuis fut *Moullàh-Bachi*[1] ou doyen des savants. La séance fut ouverte sous la présidence du prince.

Nous ne savons rien d'authentique sur ce qui s'est passé dans cette assemblée, personne n'y ayant

[1] Ce titre honorifique lui a été donné par le Chah actuel comme ayant été son précepteur.

été invité, sauf les membres du clergé et de l'administration avec leurs serviteurs[1]. Grâce à ce huis clos, les bruits les plus contradictoires se répandaient. Selon les uns, on n'avait pu rien trouver de contraire aux dogmes de l'Islam dans les réponses de Bab; il s'était tu le plus souvent, et quand il avait parlé il l'avait fait avec enthousiasme, modestie et douceur, quoique d'une manière mystérieuse, et constamment dans l'esprit de l'Islam. D'autres cependant répandirent le récit suivant : Akhound Moulla Mohammed aurait ouvert la séance en demandant à Bab en quoi consistait sa doctrine; à quoi celui-ci aurait répondu sans la moindre hésitation : « Je suis celui que vous attendez depuis plus de mille ans[2]. » A ces paroles audacieuses (car celui qui est attendu est le dernier imam, le *Sahib ouz-Zémân*, Mehdi, roi de l'Islam et du monde entier), Akhound lui dit. « Ne mange pas de boue! mais si tu es celui que nous attendons, prouve-le-nous par un miracle quelconque; car la venue de celui que nous attendons doit être signalée par un miracle, et d'après les Écritures il doit en faire lui-même pour nous convaincre de l'authenticité de sa mission, etc.[3] »

[1] Tel est l'usage en Perse; les grands ne font point un pas sans être suivis de leurs serviteurs.

[2] D'autres ajoutent qu'il dit encore : « Je suis celui que Moïse vit dans le buisson ardent. » Je me rappelle aussi avoir lu ces paroles dans les mémoires de M. Mochenin, notre consul à Arzéroum, qui était depuis longtemps en Perse lors des poursuites dirigées contre les Babis.

[3] J'ai puisé ceci dans les mémoires de M. Sévruguin.

Bab n'aurait rien répondu. Ensuite Hadji Moulla Mohammed aurait dit : « Par quoi, en effet, peux-tu nous prouver que ta doctrine est vraie ? » « Par mon Coran » aurait répondu Bab; et, à la prière des assistants, il aurait lu quelques fragments de ce livre. La tradition prétend que ces fragments rimés sont composés sur le modèle du vrai Coran, mais remplis de fautes de grammaire. Les auditeurs se mirent à rire. Celui qui l'avait interpellé se mit à improviser aussitôt quelques phrases rimées, analogues à celles que Bab avait citées, et s'écria en riant : « Est-il possible que ce soit là aussi la parole de Dieu !. . . puis se retournant du côté de l'auditoire : Comme vous le voyez, dit-il, ceci est mon improvisation; que vous faut-il de plus?. . . » Bab se tut. Le prince lui ayant fait inopinément une question de grammaire, sans doute tirée de ses leçons, aucune réponse n'y fut faite.

Ce que je viens de rapporter au sujet de cette discussion est presque en tout conforme au *Nasikh-out-tavarikh,* qui donne encore beaucoup de détails.

Cependant il est difficile d'ajouter foi à tout ceci. Les réponses de Bab ne furent peut-être pas toutes satisfaisantes; mais si la première et la deuxième réponse qu'on lui attribue, relativement à sa mission et à son Coran, étaient telles qu'on le dit, elles étaient par elles-mêmes un vrai blasphème aux yeux de tout musulman. Par conséquent le clergé et le gouvernement, qui cherchaient encore une fois l'occasion de dévoiler publiquement l'imposteur et

qui pouvaient mettre fin au schisme, soit en exhortant et en persuadant Bab de rentrer dans le giron de la vraie foi, soit, en cas de résistance, en le condamnant solennellement à mort, d'après le *Chariat*, comme coupable d'avoir abjuré sa croyance, le clergé, disons-nous, et le gouvernement ne se seraient pas contentés[1] d'appliquer la peine corporelle et l'exil[2], seule sentence qui pourtant fut prononcée dans cette séance extraordinaire. Il faut donc croire d'après cela que Bab n'a pu être convaincu du crime qu'on lui imputait, et que ce qu'on disait sur le silence constant qu'il gardait, ainsi que les actes qu'on lui attribuait, et qui étaient autant de signes caractéristiques et évidents de la folie qu'on lui attribuait, sont plus près de la vraisemblance. Il se peut fort bien aussi qu'il prononça quelques paroles incohérentes et à double sens; mais, d'après la loi, on ne peut condamner à mort l'inculpé s'il ne parle pas clairement et en pleine conscience. On peut supposer aussi que les disciples de Bab, qui agissaient avec zèle en son nom, s'appliquaient à le persuader de sa nature divine, et cela d'autant plus facilement que le sectaire voyait combien cette idée s'était accréditée dans le peuple.

[1] L'auteur de l'Histoire de la Perse cherche à justifier la conduite des juges en disant qu'ils considéraient Bab comme un fou, un illuminé, ce qui du reste ne lui fut d'aucun secours lors de la troisième épreuve qu'il eut à subir dix-huit mois plus tard.

[2] D'après cet historien il fut encore relégué à Tchégrik.

§ 10. SA CONDUITE À MAKOU PENDANT SON EXIL.

L'amour-propre de Bab se complaisait probablement dans ce sentiment d'admiration qu'il était habitué à inspirer depuis sa jeunesse, et peut-être est-ce là ce qui lui donna la force de supporter patiemment trois années de tourments et de persécutions de la part du gouvernement, d'injures de la part du clergé.

A Makou, où Bab se trouvait exilé, l'état des choses était le même, bien que, d'après des on-dit, le gouvernement persan eût déjà vu auparavant de mauvais œil sa présence dans une ville sur la frontière russe. Le peuple le recherchait plus que jamais, et il n'y avait point de jour que sa porte ne fût assiégée par une foule de curieux de toutes conditions et de tout âge.

D'un commun accord on attribue à Bab cette fois-ci plus de hardiesse et de franchise dans ce qu'il disait de lui-même et de sa doctrine.

Nous sommes d'autant plus porté à le croire que nous n'avons rencontré à ce sujet aucune contradiction. Il faut remarquer en outre que Bab et ses disciples étaient persuadés que les habitants de Makou, à cause des liens de reconnaissance qui les attachaient à leur Mécène, le grand vizir, feraient ce que n'avaient pu faire les autorités de Tauris, qui craignaient le peuple. Ce qui les fortifiait encore dans cette conviction, c'est que les agents du grand vizir avaient agi antérieurement à Makou contre

Bab, alors qu'il y était attendu. Il ne restait donc à lui et à ses disciples qu'un seul parti à prendre : gagner la confiance et l'affection de la majorité du bas peuple; et Bab employa pour cela les moyens les plus énergiques. Bien que ses réponses aux questions qu'on lui adressait (questions inspirées soit par la curiosité, soit par le désir de l'éprouver) fussent conformes au sens de la loi en vigueur, il exprimait en même temps sa manière de voir, sans crainte et en se référant au principe fondamental des Chiites qui dit que *bourhan* ou *houddjet*[1] peut changer les règlements du *Chariat*, d'après sa propre considération. Par maintes allusions, il se donnait comme étant une de ces autorités.

Malgré les mesures prises par le grand vizir, la popularité dont jouissait Bab dans toute la contrée y avait fait naître depuis longtemps des préventions favorables pour lui, même parmi les habitants de Makou. La personne de l'exilé, ses discours touchants, sa situation digne d'intérêt, tout se réunis-

[1] *Houddjet* veut dire littéralement *la preuve la plus certaine*; le mot *bourhan* a la même signification. Tous les deux s'emploient au figuré dans le sens de vérité, pouvoir véritable, etc. C'est pourquoi *bourhan* est une des épithètes données à Dieu. C'est de là sans doute que les Mongols appellent la Divinité *Bourhan*. Les Musulmans donnent aux prophètes et aux imams le nom de *houddjet;* de là ce nom est devenu une des épithètes du dernier imam *Mehdi* attendu par les Musulmans et dont le titre complet est : *Al-houddjet oul-kâïm, Al-Mehdi, Sahib ouz-Zémân*, ce qui veut dire : la vérité absolue (autocrate, maître), Mehdi, maître (seigneur) des siècles (de l'univers). *Houddjet* s'emploie aussi dans le sens d'actes en justice et dans le commerce.

sait pour l'enhardir de plus en plus. A Makou, à ce qu'on assure (bien que nous ne le croyions pas), il prêchait son Coran, et, dans les derniers jours qu'il passa dans cette ville, il disait au peuple qu'il était ce même *kâïm* (c'est-à-dire Mehdi) dont ils attendaient la venue[1]. On assure que, pour convaincre de cela les gens de Makou et des environs, déjà fort disposés à se livrer à lui, il faisait des allusions à l'infidélité des traditions relatives aux signes précurseurs qui devaient annoncer la venue prochaine de l'imam attendu[2].

On prétend qu'il disait encore : « Le clergé a falsifié en partie ces traditions, et en partie ne les a pas comprises. » Cependant nous renouvelons nos doutes sur la parfaite exactitude de ces témoignages, car dans toutes les actions de Bab nous ne trouvons rien qui puisse faire supposer de sa part aucune idée arrêtée et préconçue d'imposture; c'est, selon nous, à ses disciples qu'il faut attribuer ces exagérations. Quoi qu'il en soit, l'affluence des habitants désœuvrés de Makou était journellement si grande que

[1] Dans les mémoires de M. Sévruguin, les paroles de Bab sont citées en entier : « En vérité, je suis ce *kâïm* qui vous est promis. » Le mot *kâïm* signifie *seigneur absolu*, invisiblement existant; c'est-à-dire *Mehdi*, qui gouverne d'une manière invisible les destinées du monde.

[2] D'après les traditions, 1° l'imam doit apparaître à la Mecque; 2° le règne de *Deddjal* (l'Antechrist) doit le précéder; 3° son apparition doit être immédiatement précédée de la descente du Christ du quatrième ciel, d'où il viendra pour préparer le monde à recevoir l'Imam, et enfin, 4° d'après une tradition, le soleil doit se lever du côté de l'occident, et par là finira le règne de Satan.

Bab refusait souvent de s'entretenir avec eux. Diverses prières et talismans, dont le bas peuple et en général les Persans et les Tatares sont grands amateurs, leur étaient journellement distribués, et le peuple se les passait de main en main [1].

§ 11. CHANGEMENT IMPORTANT. — NOUVEAU GOUVERNEMENT.

Pendant que Bab était à Makou et que ses disciples agissaient partout et sans relâche, un autre grand événement s'accomplissait en Perse ; Mohammed-Chah rendait le dernier soupir, le 5 septembre 1848. Comme il arrive toujours en pareille circonstance, il s'éleva des désordres à Téhéran. Il y eut un interrègne de deux mois environ. On organisa un gouvernement provisoire composé de quatre membres administrateurs, sous la présidence de la veuve du Chah défunt. A la fin, et après beaucoup d'agitations, l'héritier légitime, le jeune prince gouverneur de l'Aderbidjan, Nàsir oud-din-Mirza, fut élevé au trône.

Un des premiers bienfaits dus à cet avénement fut la fuite de l'ex-premier ministre Hadji Mirza-Agassi. Cet homme rusé s'était si bien emparé de la volonté du Chah défunt que l'on pouvait dire avec raison que le ministre était le véritable souverain; aussi ne put-il survivre à son ancienne fortune. A la mort de Mohammed-Chah il avait disparu et

[1] Nous croyons qu'il faut accuser de tout ceci non pas Bab, mais ses plus proches disciples, qui, par de secrètes tentatives, entraînaient la plèbe vers leur mythe, leur idéal, et agissaient en son nom.

avait pris le chemin de Kerbèla, où, sous la protection du très-saint Imam, un criminel d'État même trouve un asile inviolable. Il succomba bientôt sous le poids d'un chagrin rongeur qui, bien plus que ses remords, abrégea sa vie.

Pendant six mois à peu près, les plus grands, les plus affreux désordres régnèrent dans toute la Perse. D'un côté, des ambitieux qui cherchaient à accaparer, les uns une principauté indépendante, les autres le pouvoir et même le trône, soulevaient le peuple; d'un autre côté des Babis, ayant à leur tête cinq ou six prosélytes exaltés de Bab, excitaient une grande agitation dans l'Aderbidjan, l'Irak, le Mazandéran et le Khorasan. Le clergé agissait contre les Babis, et, mécontent du changement de ministère à Téhéran [1], préparait un soulèvement; enfin les Loutis, dans toutes les villes et surtout à Ispahan, pêchaient en eau trouble et occasionnaient des désordres inconnus jusque-là.

C'est dans ces circonstances difficiles que Mirza Taki-Khan fut élevé au poste de premier ministre. Cet homme d'État accompagnait le prince Khozrev-Mirza, lors de son voyage à Saint-Pétersbourg, en 1828-1829. Homme d'esprit et d'intelligence, c'est à lui que la Perse est redevable de tout ce qui

[1] L'ex-premier ministre, qui lui-même avait appartenu au clergé, contribua beaucoup à relever l'audace de ce corps. Le nouveau ministre, homme d'esprit et le plus sagace de tous les hommes d'État de la Perse, jugeait les choses d'un point de vue plus élevé et surtout plus européen; aussi débuta-t-il en affaiblissant, par des moyens intelligents et de sages mesures, le pouvoir du clergé.

s'y est fait de bon dans ces derniers temps. Il fut malheureusement peu apprécié malgré l'appui du Chah, qui lui-même était animé des meilleures dispositions et accueillait tout ce qui pouvait contribuer à l'amélioration et au bien-être de ses États.

Mirza Taki-Khan, dont la fin malheureuse est regrettée de tous ses contemporains, avait beaucoup voyagé dans sa jeunesse; il avait beaucoup observé et beaucoup étudié la civilisation européenne et l'administration des États civilisés.

A peine eut-il établi son pouvoir et sa prépondérance à la cour du Chah qu'il prit d'actives mesures pour donner à sa patrie le calme et la tranquillité dont elle avait tant besoin. Un des problèmes qu'il s'agissait de résoudre et qui s'offrait à son incessante sollicitude, c'était l'affaiblissement d'abord, et puis l'anéantissement des forces des Babis, qui répandaient ostensiblement leur schisme dans toute la Perse. Il prit aussitôt des dispositions pour les poursuivre, les arrêter partout où ils se trouveraient, surtout à Tauris, où de grands troubles étaient survenus à cette époque.

§ 12. NOUVELLES MESURES PRISES CONTRE LES BABIS. (FIN DE 1848).

La pacification de Tauris et d'Ispahan, ainsi que les mesures à prendre contre le soulèvement des Babis dans le Mazandéran, exigeaient toute l'activité du premier ministre. Dans cette circonstance, l'em-

ploi de la force était insuffisant; il fallait encore user d'adresse et bien connaître la situation.

Mirza Taki-Khan, alors qu'il n'était qu'Amir-Nizam près du prince héritier, avait réorganisé le régiment chrétien de Samsam-Khan sans qu'on ait compris d'abord la raison de cette mesure. Le premier ministre savait trop bien par expérience que la discipline militaire était souvent enfreinte dans sa patrie; c'était de la part des soldats une affaire de caprice, de partialité ou de préjugés : « les musulmans ne doivent pas répandre le sang de leurs coreligionnaires, » disaient-ils; et ceci avait une très-grande influence sur le peuple et contribuait à entretenir ses préjugés, et même à les exagérer[1].

En prévision des mesures que le gouvernement devait prendre contre le soulèvement des Babis, les intrigues du clergé et les désordres des Loutis, le premier ministre renforça encore le régiment chrétien. Depuis cette époque le régiment chrétien de-

[1] On raconte que, pendant l'administration de Hadji Mirza-Agassi, un criminel appartenant à la plus basse classe des moullahs fut condamné à être fusillé. Un peloton de soldats avait été désigné pour exécuter la sentence, et le lieu du supplice était encombré par la foule. Les sarbazes chargèrent leurs armes à poudre seulement, inspirés par cette idée qu'on ne peut arracher la vie à un membre du clergé à quelque degré de la hiérarchie qu'il appartienne. Après qu'ils eurent fait feu sur cet homme, il resta naturellement debout et intact; le peuple, croyant à un miracle, se précipita vers lui en le vénérant comme un saint. Sa peine fut commuée en un exil dans un lieu saint, à Kerbéla. Je ne puis garantir la vérité de ce fait; mais il est tout à fait en rapport avec l'esprit musulman.

vint un modèle de discipline, et il n'y eut plus d'exemples d'insubordination [1].

Bab, après avoir séjourné six mois à Makou, fut transféré dans les possessions de Iahia-Khan Ilkhani (beau-frère du défunt Mohammed-Chah [2]) et enfermé dans la citadelle de Tchégrik. Là, comme partout, le peuple s'empressa auprès de lui. M. Mochenin dit dans ses mémoires sur Bab : « Au mois de juin 1850 (ne serait-ce pas plutôt en 1849?), m'étant rendu à Tchégrik pour les affaires de mon service, je vis le *Bala-khané* [3] du haut duquel Bab enseignait sa doctrine. L'affluence du peuple était si grande que la cour n'étant pas assez vaste pour contenir tous les auditeurs, la plupart restaient dans la rue et écoutaient avec recueillement les vers du nouveau Coran. Peu de temps après, Bab fut transféré à Tauris pour y être condamné à mort. »

Dans ce temps-là on parlait partout de nouveaux troubles survenus dans le Khorasan, à la suite du

[1] Aujourd'hui ce régiment n'existe plus; il a été licencié pour des raisons politiques.

[2] La sœur de ce Khan était une des femmes de Mohammed-Chah, dont elle eut Abbas-Mirza, frère du Chah actuel, qui dut prendre la fuite et se mettre en sûreté à Kerbèla; c'était le fils favori du défunt Chah. A l'avénement du souverain qui règne aujourd'hui, il prit le titre de Naïb-ous-Sultanat, et à la suite d'intrigues de cour qui amenèrent la mort déplorable de l'éminent ministre Mirza Taghi-Khan, le jeune prince dut chercher son salut au tombeau « du très-saint Houssein. »

[3] Pavillon ou étage supérieur avec terrasse et de moindre proportion que l'étage inférieur; de là vient le mot balcon.

N. B. M. Mochenin doit se tromper d'époque; en 1850, Bab n'existait plus. Il fut mis à mort vers le milieu de juillet 1849.

soulèvement suscité par Salar (voy. chap. II, § 13); partout il n'était bruit que du nombre toujours croissant des Babis et de massacres dans le Mazandéran. Des détachements peu nombreux avaient été expédiés dans cette province, et des troupes en assez grand nombre avaient été envoyées à Meched. Les temps étaient des plus critiques.

Mirza Taki-Khan jugea qu'il était urgent de se défaire de Bab, espérant par là mettre fin aux troubles du Mazandéran, et il fut décidé qu'on prendrait des dispositions pour transporter « l'imposteur » à Tauris, où l'ordre avait été donné de le mettre à mort.

§ 13. JUGEMENT ILLÉGAL QUE SUBIRENT BAB ET SES DISCIPLES. (JUIN 1849.)

Le moment de sévir étant venu, le cabinet de Téhéran arrêta d'avance un plan de conduite. En premier lieu on devait sommer les prisonniers de renier leurs croyances, de livrer à la malédiction tout ce qui dans leurs paroles et leurs actions passées se rapportait à ces croyances et d'abjurer leurs erreurs en présence du peuple; puis, s'ils refusaient de remplir ponctuellement ces conditions, on devait les condamner et les livrer immédiatement au supplice.

Le jour fixé pour cette abjuration solennelle[1], les coupables furent conduits à travers les rues

[1] Nous ne pouvons dire quel jour ceci eut lieu. D'après le *Nasikh-out-tavarikh*, le jour où ils subirent leur supplice est le 27 du mois de

étroites de Tauris encombrées par la foule, d'abord chez le premier moujtéhid Hadji Mirza-Baghir, puis chez l'Akhound Moulla-Mohammed de Mamégan. Le premier de ces personnages était un conservateur fanatique des croyances de l'Islam; le second, un partisan de la doctrine des Cheïkhites, ce qui permettait d'espérer de sa part plus d'indulgence à l'égard des coupables. Le gouvernement cependant, voulant qu'ils fussent condamnés, avait tout disposé à cet effet. Rien de certain n'a transpiré sur les paroles qui ont été échangées entre les coupables et le premier moudjtéhid; on prétend même qu'ils ne répondirent point aux questions qui leur furent adressées, et lorsqu'ils furent en présence de Moulla-Mohammed, Bab se contenta de dire : « Ainsi tu me condamnes à la mort? » Il ne proféra pas d'autres paroles. Nous ne savons pas jusqu'à quel point on peut ajouter foi à ce que disent MM. Sévruguin et Mochenin à propos des paroles ironiques qu'aurait proférées le Maméganien[1]; mais ce dont nous sommes certain, c'est qu'il n'a pas été jugé d'après les lois du *Chariat* et que les membres du clergé qui, lors de la première assemblée à Tauris sous la présidence du prince héritier, avaient évité de le condamner à mort, auraient eu bien plus droit de le faire alors en s'appuyant sur la loi que dans le cas actuel. C'est

Chaban 1265 de l'hégire, ce qui doit correspondre au 19 juillet 1849, si nous ne nous trompons.

[1] Il aurait dit à Bab : « Si tu es vraiment *houddjet* et si tu as le don des miracles, détourne la mort de toi, etc. »

pourquoi le peuple est resté convaincu que sa condamnation était un parti pris antérieurement par le gouvernement, dans le cas où les accusés n'abjureraient pas des croyances qui cependant n'avaient jamais été énoncées en public, et surtout jamais en présence des juges[1].

§ 14. CONDUITE DES DISCIPLES DE BAB.

Au moment où Bab avait été arrêté, deux per-

[1] Nous avons rappelé plus haut (§ 9) que si Bab avait renié devant ses premiers juges les dogmes de l'Islam, comme on l'a prétendu, il aurait été indubitablement condamné à mort; mais nous ne voyons pas que rien de semblable ait eu lieu, malgré le prétexte que le gouvernement cherchait pour le trouver en faute. D'après l'historien moderne de la Perse, le gouvernement était, cette fois-ci, résolu à le condamner s'il ne reniait pas publiquement ses convictions; cet historien accuse de lenteur l'ex-premier ministre Hadji Mirza-Agassi. Entraîné par sa partialité, il dit que le gouverneur de l'Aderbidjan avait donné ordre de convoquer une assemblée composée d'Oulémas, afin de juger Bab, mais que, ceux-ci s'y étant refusés, il lui avait adressé lui-même quelques questions en présence de trois grands du royaume et l'avait trouvé coupable. Il convint alors, d'après leurs avis, de le livrer immédiatement au supplice; mais il n'osa pas le faire, dans la crainte qu'une exécution secrète ne contribuât à égarer le peuple, qui aurait pu croire que Bab n'était pas mort, qu'il vivait invisible, etc. etc. C'est pourquoi il prit la résolution de faire passer Bab et ses complices par les rues les plus fréquentées de la ville et de les conduire devant les principaux membres du haut clergé pour y être condamné à mort. Tout se passa ainsi, dit-il; mais en présence de ses juges et devant le peuple admis à son interrogatoire, « Bab se tut, renfermant en lui-même ses convictions, » ce qui n'empêcha pas Bab et ses compagnons *d'être condamnés à mort.* D'après cette explication nous pouvons comprendre que le peuple avait tout droit de murmurer contre l'injustice du tribunal qui les avait condamnés; c'est ce qui arriva, et les partisans de Bab en profitèrent.

sonnes qui l'accompagnaient le furent aussi : c'étaient Seïd Housseïn et son frère Seïd Hassan, tous deux de la ville de Yezd. Ils n'avaient pas quitté Bab depuis le jour où, protégé par Manoutchehr-Khan, il avait quitté Ispahan. Seïd Housseïn, alors à la fleur de l'âge, avait achevé ses études de droit et de théologie et était, par conséquent, fort versé dans la langue arabe. D'après une tradition, il s'était livré corps et âme à Bab dès leur première entrevue, quoique le maître fût bien au-dessous du disciple. Nous pensons que Seïd Housseïn avait en vue d'exploiter à son profit l'immense popularité dont jouissait Bab. Ainsi que son frère Hassan, il était constamment auprès de lui, l'aidait de son savoir et de son esprit et communiquait à ceux qui venaient voir le maître ses propres pensées en les faisant passer pour celles de Bab. Les deux frères furent amenés avec Bab dans la capitale de l'Aderbidjan et jetés dans un cachot où se trouvaient déjà depuis quelques jours deux de ses partisans Agha Mohammed-Ali et Seïd Ahmed. Le premier avait été à Tauris en qualité de lieutenant de Bab. C'était un homme des plus dangereux ; il était du nombre des plus ardents propagateurs de la doctrine de Bab et agissait partout avec une remarquable abnégation. Il était facile de deviner dans ses actions et dans ses paroles que sous l'apparence d'éléments religieux se cachaient d'autres idées : délivrer sa patrie d'un clergé avide et de l'oppression des tyrans, tel était son programme secret. Nous rencontrons plusieurs individualités

semblables parmi les prosélytes de cet homme incompréhensible et remarquable; ils sont nombreux, et, encore aujourd'hui, ils agissent en secret dans diverses parties de la Perse et travaillent dans l'intérêt des réformes à venir. Ils sortirent cinq de ce cachot pour marcher à la mort, et deux seulement furent exécutés, car Seïd Ahmed et les deux frères renièrent leur maître à la vue des apprêts du supplice.

En présence du peuple assemblé, la police les obligea de traiter Bab d'hypocrite, d'imposteur, de séducteur et même de lui cracher au visage. Dans cette circonstance se dévoila la mauvaise pensée de Seïd Housseïn qui, comme nous l'avons fait observer, ne voulait que profiter du nom de Bab[1]. Ce même calcul le conduisit une seconde fois sur la scène, en 1852, à Téhéran; mais alors il ne put sauver sa vie (ch. II, § 20).

Bab marcha donc à la mort avec le disciple qui lui était resté fidèle, Agha Mohammed-Ali. Le courage de ce dernier fut si grand, sa fermeté et son intrépidité si remarquables, que les ennemis les plus acharnés de Bab, ceux-là même qui désiraient le plus sa mort, éprouvèrent un sentiment de mé-

[1] Après avoir renié son maître, Housseïn raconta sur lui nombre de faits mensongers auxquels personne ne crut. La seule chose vraie qu'il aurait pu dire, selon nous, c'est que le Coran de Bab avait été écrit en entier de sa main et par sa propre inspiration. Il prétendit l'avoir écrit sous la dictée du maître; mais ce dont nous sommes pleinement convaincu, c'est que la plus grande partie de ce Coran appartient en propre à Seïd Housseïn.

pris et de dégoût pour les traîtres, et que la conduite lâche et méprisable de ces disciples ingrats rehaussa dans l'opinion publique la conduite noble de ce fidèle compagnon.

Après que Seïd Houssein eut maudit son maître et lui eut craché au visage, Agha Mohammed-Ali lui baisa les mains avec toutes les marques du plus tendre et du plus profond respect, et s'écria d'une voix solennelle en le montrant au peuple : « Celui-ci est la porte de la vérité, l'imam de l'Islam ! » Cette conduite et ces paroles nous sont confirmées, non-seulement par de nombreux témoins, mais encore par l'historien de la Perse, ordinairement si partial[1].

§ 15. LE SUPPLICE (19 JUILLET 1849).

On avait choisi pour le lieu du supplice la cour de la caserne des sarbazes, et les rues qui y conduisent ainsi que les toits des maisons étaient couverts d'une foule de spectateurs. Les condamnés furent amenés et l'on procéda immédiatement à l'exécution de la sentence. Lorsqu'on fusille, en Perse, les condamnés sont attachés à un poteau, le dos tourné aux spectateurs et de sorte qu'ils ne puissent voir les signes du commandement. Agha Mohammed-Ali demanda à être tourné du côté de

[1] Quoi qu'on fît pour engager Mohammed-Ali à renier Bab, dit cet historien, on n'y put parvenir. On lui amena ses enfants en bas âge afin de l'attendrir, de lui inspirer de la compassion pour ces petits êtres et de l'entraîner à se repentir; tout fut sans résultat; il ne faisait que répéter : « Tuez-moi d'abord, et ensuite tuez Bab. »

la foule qui encombrait la cour; puis, d'une voix haute et calme, il se mit à dire des fragments de prières composées par le maître. Bab gardait le silence; son pâle et beau visage qu'encadraient une barbe noire et de petites moustaches, sa tournure et ses manières distinguées, ses mains blanches et délicates, ses vêtements simples, mais d'une exquise propreté, tout enfin dans sa personne éveillait la sympathie et la compassion. Un fait à observer, c'est que ceux qui étaient rassemblés dans ce lieu étaient les ennemis les plus acharnés de Bab et des Babis. Le gouverneur et les gens du clergé péroraient en attendant le supplice, exagérant, comme il arrive toujours et partout en pareil cas, le sang qui avait été versé et qui se versait encore dans diverses parties de la Perse, grâce à l'hostilité persistante des Babis; ils peignaient aux musulmans assemblés, sous les plus vives et les plus pathétiques couleurs, le meurtre de «l'homme saint,» du moudjtéhid de Kazvin, qui était tombé sous les coups de ses assassins par la fourberie d'une femme prosélyte de Bab[1]; ils parlaient de la terreur que les Babis inspiraient dans le Mazandéran, des préparatifs qu'ils faisaient à Zendjan, etc. etc.[2]

Tout ce peuple assemblé était donc peu disposé

[1] Il s'agit ici de Ghourrèt-oul-Aïn. Nous parlerons de cette femme au chapitre sur les Babis (chap. II, § 5).

[2] A cette époque il y avait en effet des troubles dans le Mazandéran et il s'en préparait à Zendjan (voy. chap. II), ce qui excitait contre les Babis une grande indignation que le gouvernement désirait faire tourner à son profit.

à ressentir de la compassion pour ces « malfaiteurs dignes des châtiments les plus terribles; » cependant l'indigne conduite des deux frères renégats et traîtres, l'abnégation d'Agha Mohammed-Ali, ainsi que la situation de Bab, lui donnèrent dans ce moment nombre de partisans tout disposés à embrasser sa doctrine. Une démonstration en sa faveur aurait pu éclater, si l'irritation qui régnait dans la majorité du peuple n'avait été soigneusement entretenue par le clergé, et si une certaine crainte ne s'était emparée de tous les esprits à la vue des apprêts imposants du supplice; la sentence put donc être exécutée sans que l'ordre fût un instant troublé.

A un signal donné, un peloton du régiment chrétien s'avança et fit feu. Par un hasard extraordinaire, les balles ne touchèrent que les cordes qui tenaient Bab attaché; elles se rompirent et il se sentit libre. Du bruit, des éclats de voix retentirent de tous les côtés sans qu'on comprît d'abord de quoi il s'agissait. Bab se précipita, dit-on, vers le peuple en essayant de faire croire à un miracle. Il eût peut-être réussi si les soldats avaient été des musulmans[1];

[1] Point de doute que, si du côté des sarbazes il y avait eu la moindre hésitation, il y aurait eu des manifestations en faveur des condamnés; aussi les raisons qui avaient fait choisir un régiment chrétien ressortent d'elles-mêmes. Certains diplomates ont prétendu qu'on avait fait choix de chrétiens pour faire tourner la fureur du peuple contre ceux de cette religion dans le cas où des troubles auraient éclaté. Malgré le peu de logique d'une pareille supposition, il y a des gens qui y ont ajouté foi. Nous avons parlé plus haut des raisons qui avaient engagé à réorganiser le régiment chrétien de Samsam-Khan.

mais les sarbazes chrétiens accoururent aussitôt en montrant au peuple les cordes que les balles avaient déchirées et lièrent Bab une seconde fois. Agha Mohammed-Ali fut fusillé le premier, Bab le fut après lui. La foule se dispersa en silence, mais beaucoup d'hommes emportaient dans leurs cœurs des germes d'hostilité contre le gouvernement.

Ainsi se termina dans la trente-septième année de sa vie le triste sort de Bab. Dans le chapitre suivant nous parlerons des Babis; mais pour conclusion de tout ce qui précède nous jugeons indispensable de résumer notre opinion sur Bab. D'après nos convictions, l'apparition de Bab fut le résultat de l'agitation religieuse qui régnait dans toute la Perse, principalement dans le Fars et l'Irak; ce fut la conséquence des querelles qui s'étaient élevées entre les Cheïkhites et ceux qui suivent à la lettre l'enseignement dogmatique de la doctrine musulmane. Mais qu'était-ce que les Cheïkhites? C'est ce que nous verrons dans le chapitre deuxième de notre relation.

§ 16. CONCLUSION SUR LA PERSONNE DE BAB.

Dès sa plus tendre jeunesse Bab avait attiré l'attention de tous par une grande pureté de mœurs et une grande austérité, au point que le bruit de sa renommée s'était répandu, non-seulement dans tout le Chiraz, mais encore jusqu'à Kerbèla, où se réfugient dans la prière et la continence les plus vertueux d'entre les musulmans. De plus il était obsédé par

une mélancolie profonde et aimait à se livrer seul à ses pensées; aussi fuyait-il la société de ses semblables et parlait-il peu.

Ajoutons à cela que Bab appartenait à la classe des mystiques et que ses discours avaient toujours un double sens dont il ne donnait l'interprétation à personne, ce qui fait que plusieurs le croyaient fou. Les Cheïkhites le considéraient comme un extatique, *un innocent*[1], et en Orient les fous sont respectés.

Il est à remarquer que l'unique voie qui, dans l'Islam, puisse conduire à la réforme, c'est la doctrine du mysticisme. Nul pouvoir souverain, avec son intelligence et la force dont il dispose, ne sera jamais en état d'y faire ce que peut l'homme le plus simple armé du *Tarikat.* Cette doctrine repose sur la morale la plus élevée et la plus pure dont les ambitieux interprètes de cette doctrine ont souvent abusé. A l'origine, ceux qui la suivaient formaient une communauté religieuse; dans la science, cette communauté forma des écoles; dans la religion, elle forma des sectes; dans la vie politique, des militants; le prosélytisme jouait partout un grand rôle, et dans les questions de simple politique ainsi que dans les questions religieuses et politiques il s'abritait sous le manteau du fanatisme.

Pour atteindre leur but, les partisans du mal se

[1] On donne dans certaines provinces en France ce même nom d'innocents à des personnes atteintes d'une folie qui les porte à la rêverie.

sont toujours attachés à une idée religieuse qui devenait un instrument entre leurs mains. C'est ainsi que Baïézid, le fondateur de la secte des Raouchenis, s'était fait passer pour Imam dans l'Afghanistan, vers la deuxième moitié du XVIe siècle, et que Kazi-Moulla y réussit également dans le Daguestan, en 1830. C'est en employant les mêmes moyens que les disciples de Bab agirent dans diverses provinces de la Perse et que se préparèrent, au nom de la religion, ces agitations qui durèrent de 1842 à 1852. Ainsi dans l'histoire de l'Islam d'autres imposteurs se signalèrent par des actes de cruauté en répandant le sang d'innocentes victimes, et leurs noms ont évoqué les malédictions du *Chariat*.

Pour ne parler que de Bab, nous trouvons en lui quelques éléments vraiment grands, vraiment beaux qui prouvent qu'il avait des convictions fermes et arrêtées. C'était un homme moral dans toute l'acception du mot, moral jusqu'au fond de l'âme, et qui agissait par conviction, prêchant sans cesse la fusion de tous ses compatriotes en une communauté unie par les liens intellectuels et moraux. Il parlait aussi de l'urgence d'une réforme religieuse et sociale; il désirait avec ardeur la fin de toutes les persécutions; enfin il parlait de la nécessité d'améliorer le sort des femmes. Tout cela, au reste, était énoncé dans des discours à double sens, parfois cependant il en parlait assez clairement; tout enfin indiquait en lui un esprit de réveil, un esprit de réforme.

Est-il vrai pourtant qu'il se fit passer pour Bab,

pour le vrai Imam, pour un saint? Si cela est, pourquoi l'a-t-il fait et dans quel but? C'est ce que nous ignorons. Il est probable aussi qu'on le rendit responsable d'idées qu'il n'avait jamais eues et que des disciples répandaient dans le peuple en son nom; rien ne nous prouve qu'il ait contribué à les accréditer. En admettant même qu'il parlât à peu près dans ce sens à ses disciples, ce ne pouvait être que dans le langage figuré dont il se servait dans son enseignement. Dans l'Islam, et particulièrement dans le *Tarikat*, appeler le maître source de divin mystère, porte de vérité, etc. n'est d'aucune importance. Le mysticisme a partout un langage qui lui est propre. Nous ne connaissons pas jusqu'à présent le véritable caractère de Bab, et personne ne peut se vanter de le connaître à fond. En attendant, nous le considérons comme la personnification d'un mythe, d'un idéal, au nom duquel agissaient ses disciples, qui jouèrent un rôle des plus importants dans ce schisme, qui était surtout politique.

Si insensé, si fou qu'on nous ait représenté Bab, il va sans dire que les sentiments de vénération que ressentaient pour lui ses disciples, que la compassion qu'ils éprouvaient pour lui en le voyant entre les mains de ses oppresseurs, que leur espoir de voir bientôt le flambeau du peuple, comme ils l'appelaient, triompher enfin de tous les obstacles, que tout cela, disons-nous, les entraîna, soit par conviction, soit dans un but caché, à répandre ces idées dans le peuple, et Bab lui-même fut proba-

blement conduit à proférer quelques paroles équivoques qui semblaient confirmer les idées que répandaient ses disciples. Nous ne le considérons ni comme un aventurier, ni comme un fanatique, mais bien comme un homme éminemment moral, un rêveur élevé à l'école des Cheïkhites et possédant quelque teinte de christianisme ; nous le regardons enfin comme un homme troublé par l'influence directe de quelques-uns de ses disciples dévoués et ambitieux. Dans tous les cas nous croyons que l'apparition de Bab servira avec le temps, et plus ou moins, à la cause de la civilisation dans l'Iran.

La fondation de loges maçonniques dans les capitales de la Perse, le refroidissement visible des classes élevées et éclairées pour le clergé, ainsi qu'une certaine liberté de penser, et autres bons symptômes analogues, sont, selon nous, les résultats du mouvement général qui s'est fait dans les esprits, mouvement signalé en Perse dès le commencement de la seconde moitié de ce siècle et dû à l'impulsion donnée par la doctrine de Bab.

(La suite au prochain numéro.)

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 9 FÉVRIER 1866.

La séance est ouverte à huit heures par M. Reinaud, président.

Le procès verbal de la dernière séance est lu; la rédaction en est adoptée.

M. Oppert demande la parole pour réclamer contre une erreur commise par l'Imprimerie sur la couverture du cahier de novembre, où l'on a attribué à M. Ménant un article qui est entièrement l'œuvre de M. Oppert. Le secrétaire explique la manière dont l'erreur a pu se produire; elle a déjà été corrigée sur la couverture du cahier de décembre.

M. Langlois rend compte des efforts qu'il a faits pour faire parvenir par la poste le Journal adressé à trois membres de la Société en Russie; la poste ne peut pas les livrer, à cause des règlements russes sur la presse. Il espère avoir trouvé un moyen de les faire arriver dorénavant à ces membres.

Est présenté comme membre:

M. Léon Debat, secrétaire du consulat général de Grèce à Paris.

M. Pauthier lit, au nom de la Commission des fonds, une note, dont il désire l'insertion dans le Journal, et qui s'adresse aux membres dont la cotisation peut être arriérée ou qui auraient changé d'adresse. La publication de cette note est autorisée par le Conseil, après une longue discussion.

M. Oppert communique au Conseil une note sur le sarco-

phage apporté de Jérusalem par M. de Saulcy. Il croit qu'on a mal lu le nom de la reine que le sarcophage devait contenir, et qu'il lit *Yoadan*. Il ne pense pas que l'inscription soit aussi ancienne que le cercueil.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'auteur. *Annuaire philosophique*, par L. A. Martin, t. II, année 1865. Paris, 1866, in-8°.

Par la Société. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*. Part. I, n° 3, et part. II, n° 3. Calcutta, 1865, in-8°.

Par l'auteur. *Om Vaegtloddanna i Nummelands*, par C. A. Holmboe, 1865, in-8°.

— *Om guul og röd Jord i Gravköie*, par Holmboe, 1864, in-8°.

Par l'auteur. *Discours d'ouverture du cours d'hindoustani*. Paris, 1865, in-8°.

Par la Société. *Bulletin de la Société de Géographie*. Décembre 1865. Paris, in-8°.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 9 MARS 1866.

La séance est ouverte à huit heures par M. Reinaud, président.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu; la rédaction en est adoptée.

Sont présentés et nommés membres de la Société :

MM. Albert Daninos, attaché au département des antiques des Musées impériaux;
Desportes, membre de l'Académie de médecine, à Paris;
Duchateau.

Le secrétaire propose de donner à M. Barbier de Meynard l'autorisation de déposer les fonds capitalisés de la Société à la *Société générale*, et d'ouvrir un compte courant auprès d'elle pour les recettes et les payements courants.

Cette autorisation est accordée, et sera donnée selon la formule remise pour cela par la *Société générale*.

M. Defrémery lit une note sur une partie de l'histoire des Omeyyades, d'après un fragment de chronique publié par M. de Goeje, à Leyde.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la Société. *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, vol. IV, 1. Indische Hausregeln, sanskrit und deutsch, von Stenzler. 1. *Açvalayana*, 2ᵉ cahier, traduction. Leipzig, 1865, in-8°.

Par l'auteur. *La langue basque et les idiomes de l'Oural*, par M. Charencey, 2ᵉ fascicule. Mortagne, 1866, in-8°.

— *Annuaire philosophique*, par M. L. A. Martin, t. III, cah. 2. Paris, 1866, in 8°.

Par la Société. *Bulletin de la Société de Géographie*. Janvier 1866. Paris, in-8°.

— *Proceedings of the Philosoph. Society of Philadelphia*, vol. X, n° 73. Philadelphie, 1865, in-8°.

Par le Radjah de Burdwan. Une édition du *Mahabharata* (premier et second chant) et une traduction en bengali du même livre. 2 vol. Burdwan, in-4°.

Le Livre de Marco Polo, citoyen de Venise, conseiller privé et commissaire impérial de Khoubilaï-Khân; rédigé en français sous sa dictée, en 1298, par Rusticien de Pise; publié pour la première fois d'après trois manuscrits inédits de la Bibliothèque impériale de Paris, présentant la rédaction primitive du Livre, revu par Marco Polo lui-même, et donné par lui, en 1307, à Thiebault de Cepoy, accompagné des *variantes*, de l'explication *des mots hors d'usage*, et de *Commentaires géographiques et historiques*, tirés des écrivains orientaux, principalement chinois, avec une carte générale de l'Asie, par M. G. Pauthier. 2 vol. grand in-8° (I-CCVI) et (1-832). Paris, Firmin Didot frères, fils et Ce, 1865.

Le livre de Marco Polo est trop connu pour qu'on ait besoin d'entrer dans beaucoup de détails sur son contenu. Cinquante-six éditions n'ont pas suffi à satisfaire la curiosité du public, et cinq siècles et demi se sont écoulés sans produire de voyageur capable de disputer au noble Vénitien le titre du plus grand explorateur du continent asiatique. Mais le tableau de l'Asie, qu'il a tracé de mémoire, était trop vrai et trop inachevé pour être immédiatement utile à la science. On ne savait comment relier les informations nouvelles aux détails consignés dans les géographes anciens; et, pendant très-longtemps, le « livre merveilleux » est resté peu apprécié par les savants. Il a fallu que la science orientale subît une révolution complète, qu'elle se décidât à abandonner la voie battue des recherches basées sur l'étude exclusive des sources grecques et romaines, et qu'elle se tournât résolûment vers les informations fournies par les littératures indigènes, pour que les renseignements laborieusement recueillis par Marco Polo apparussent dans leur vrai jour. Aussi, partout où l'étude de l'Orient a pu éclaircir les passages obscurs du récit du voyageur vénitien, on a retrouvé des faits réels, dignes d'être conservés dans la mémoire des hommes, et qui nous servent maintenant de points de repères historiques, d'autant plus précieux qu'ils sont déjà assez anciens. Les seules inexactitudes sérieuses qu'on puisse reprocher à l'illustre

Vénitien sont quelques erreurs chronologiques et quelques transcriptions trop hardies de noms propres. Mais les premières s'expliquent tout naturellement par l'obligation de relater une longue série de faits, n'ayant pour guide que sa mémoire. Quant aux dernières, je suis sûr que la moitié doit en être attribuée à son secrétaire, Rusticien de Pise. Quiconque a essayé de dicter à un homme, lettré du reste, mais peu familier avec les noms propres d'un pays étranger, a dû se persuader que, malgré tous les soins imaginables mis par lui à prononcer ces sons nouveaux pour l'oreille de son secrétaire, ce dernier ne manquera pas de les transformer en d'autres, plus ou moins exacts, et toujours conformes aux habitudes de son ouïe et au nombre d'expressions homophones communes à la langue qui fournit les noms propres, et à celle dans laquelle on les transcrit.

Il résulte cependant de tout ce que nous venons de dire qu'actuellement le livre de Marco Polo n'a d'autre intérêt pour nous que la relation véridique d'un témoin oculaire européen sur l'état de l'Asie au XIIIe siècle. Presque tout ce qu'il nous apprend sur ces lointaines régions est relaté avec plus de détails et plus de précision par les auteurs indigènes, ou par les Européens qui ont visité les mêmes pays après lui; et souvent même nous ne comprenons ce qu'il nous dit que grâce à ces indications puisées ailleurs. Ainsi, il serait injuste de considérer actuellement le texte même de son ouvrage comme une source abondante d'informations nouvelles que nous chercherions en vain dans les documents originaux. Son témoignage, naïf et sincère, ne fait que corroborer l'authenticité des faits rapportés par les écrivains indigènes; mais presque toujours, dès que nous serions tentés de compléter l'insuffisance de leurs récits par les informations contenues dans Marco Polo, nous serions embarrassés par le vague de ses expressions et le peu de détails qu'il fournit sur les faits dont il parle. Ainsi, dans l'état actuel de la question, chaque nouvelle édition de Marco Polo doit être appréciée, non-seulement d'après la plus ou moins grande correction du texte

qu'elle nous offre, mais principalement d'après le nombre et la valeur des explications et des identifications contenues dans le commentaire qui l'accompagne. Il est évident néanmoins qu'il est impossible de refuser toute importance au choix du texte et aux soins apportés à en donner les variantes; car non seulement il y a beaucoup de parties de l'Asie que personne n'a décrites, excepté Marco Polo, mais très-souvent, comme nous aurons l'occasion de le prouver, une lettre de plus ou de moins dans un nom propre permet de le rétablir dans sa forme véritable. Sous ce rapport, je crois que l'édition de M. Pauthier comble la seule lacune qu'il était urgent de faire disparaître, en nous donnant le texte le plus authentique du livre de Marco Polo, le plus soigneusement *revu et corrigé par l'auteur*. Sans entrer dans beaucoup de détails sur la valeur des différents textes du voyage de Marco Polo, question suffisamment éclaircie par ses éditeurs et supérieurement bien traitée par M. Paulin-Paris dans ses *Nouvelles recherches, etc.* je crois néanmoins devoir dire en quelques mots les raisons qui me portent à donner la préférence au texte publié par M. Pauthier, ou plutôt résumer ce que le savant éditeur dit lui-même à ce sujet.

1° Il est hors de doute que le texte en question est celui d'un manuscrit offert par Marco Polo lui-même, à Venise, au comte Thiebault de Cepoy, envoyé de Charles de Valois, frère de Philippe le Bel;

2° Qu'étant destiné à être placé, par un fonctionnaire français, sous les yeux d'un frère du roi de France, son style a dû être très-attentivement revu par des hommes maniant mieux leur propre langue qu'un étranger, comme l'était Rusticien de Pise;

3° Qu'il a été revu et corrigé, pour le fond, par Marco Polo lui-même, dans des conditions infiniment plus favorables que celles qui accompagnèrent la rédaction du premier texte, fait à Gênes, dans une prison; tandis que ce dernier travail a été fait à Venise, où le voyageur avait sous la main tout ce qui pouvait guider et rectifier ses souvenirs.

Je crois que cela suffit pour établir la préférence du texte publié par M. Pauthier sur tous les autres, à moins qu'on ne prouve que les traductions latine ou italienne du Voyage de Marco Polo aient aussi été faites sous ses yeux, et à une époque postérieure à la rédaction du texte français. Néanmoins, je ne puis partager le regret exprimé par M. Paulin-Paris, et reproduit par le savant éditeur (p. LXXXIX), de ce que la Société de géographie ait préféré à ce texte le premier travail de Rusticien de Pise. Je crois que, tout imparfaite que soit l'œuvre du compagnon de captivité de Marco Polo, il était urgent de la publier, même à cause de son imperfection, comme le premier jet des souvenirs du voyageur. Si la Société de géographie avait commencé par publier le texte commenté par M. Pauthier, la première rédaction du voyage de Marco Polo risquait de ne jamais voir le jour, ce qui serait une véritable perte pour l'histoire d'un ouvrage célèbre, pour l'étude de la langue française, et même pour la géographie; car ce texte contient des chapitres qui manquent à celui de M. Pauthier, et qu'il a fort bien fait de réimprimer à la suite du sien.

Si je me bornais à dire que l'édition du Livre de Marco Polo faite par M. Pauthier est la meilleure de toutes celles qui ont paru jusqu'à ce jour, je n'exprimerais qu'une faible partie de l'impression favorable qu'elle a faite sur moi; car je dois avouer qu'elle me paraît exclure, pour longtemps du moins, la nécessité de recommencer le gigantesque travail d'érudition qu'elle a exigé pour être menée à bonne fin. Le Livre de Marco Polo embrasse tout l'Orient, depuis les steppes du Volga et le khalifat de Baghdad, récemment conquis alors par les Monghols, jusqu'à la Chine, le Japon et l'Inde. Mais ce tableau d'un vaste continent vu à vol d'oiseau, pour être bien saisi dans tous ses détails, demandait à être éclairé convenablement par une main habile. M. Pauthier, préparé par de longues études sur les langues, la littérature, l'archéologie, l'histoire et la géographie de l'extrême Orient comme de l'Orient bouddhique, brahmanique et mu-

sulman, a dignement accompli la tâche de *cicerone* à travers les ténèbres de l'odyssée du noble Vénitien. Je ne crois pas que M. Pauthier ait résolu toutes les difficultés présentées par le texte de Marco Polo, je me permettrai même d'exposer ici quelques doutes sur certaines de ses explications ou identifications; mais je crois en même temps qu'il a fait assez sous ce rapport pour que l'on se borne désormais à éclaircir, dans des travaux spéciaux, les passages peu nombreux qui ont échappé à sa perspicacité, sans être obligé d'entreprendre un nouveau commentaire général de l'ouvrage.

L'exécution matérielle de l'édition du Livre de Marco Polo, comme tout ce qui paraît sous les auspices de la maison importante des frères Didot, ne laisse rien à désirer. L'ouvrage est supérieurement bien imprimé; le texte, les notes, les variantes et l'explication des expressions difficiles, se suivent dans un ordre parfait, et sont toujours sous la main du lecteur au moment où il en a besoin, et sans qu'il ait à les chercher à trois ou quatre pages de l'endroit auquel elles se rapportent. Toutes les recherches sont rendues faciles : 1° par la table des chapitres; 2° par un index analytique, historique et géographique des noms d'hommes et de lieux, fait avec un soin digne de tout éloge; 3° par une table analytique des principales matières; 4° par un index des auteurs cités dans les notes. Cette liste me paraît être très-complète; mais néanmoins quelques publications importantes, notamment des ouvrages allemands, y font défaut, comme par exemple l'Histoire de la Horde d'or, par Hammer, etc. enfin 5° par un glossaire de mots et de tournures en vieux français. La carte accompagnant le second volume est très-bien gravée par l'habile M. Erhardt, et elle gagne beaucoup en clarté par la précaution qu'on a prise d'imprimer en rouge les noms ethniques et géographiques mentionnés par Marco Polo. Enfin M. Pauthier a joint à cette carte une autre carte très-intéressante, traduite du Haï-koue-thou-tchi. Le côté pittoresque même de l'édition n'a pas été oublié, car une belle gravure reproduit un dessin extrait du riche

album de M. le vicomte Adalbert de Beaumont, et nous donne la vue de la maison de Marco Polo à Venise.

Après ces observations préliminaires, nous avons une tâche bien difficile à remplir, à savoir celle de donner au lecteur une juste idée de l'immense travail accompli par M. Pauthier. La difficulté, comme chacun le comprend, est dans l'embarras du choix. Presque toutes les 764 pages du texte sont à moitié remplies de notes très-détaillées, imprimées en petits caractères, et quelques-unes d'entre elles ont l'étendue et l'importance de mémoires spéciaux sur les sujets les plus variés empruntés à la géographie, l'histoire, l'archéologie et l'ethnographie de l'Orient. Dans l'impossibilité de suivre le savant éditeur dans toutes ses importantes recherches, je me décide, bien à regret, à me borner à l'examen de la partie du voyage de Marco Polo ayant trait à la Perse et à l'Asie centrale, deux régions qui me sont plus familières que les autres.

Comme une pièce de théâtre, le livre de Marco Polo commence par un prologue. Il n'est pas long, et nous en transcrirons quelques lignes du commencement : « Pour savoir la pure vérité des diverses régions du monde, si prenez ce livre et le faites lire; si y trouverez les grandismes merveilles qui y sont escriptes de la grant Hermenie, et de Perse, et des Tartars, et d'Inde, et de maintes autres provinces, si comme notre livres vous contera tout par ordre apertement; de quoi messires Marc Pol, sages et nobles citoiens de Venisse, raconte pour ce que il les vit. Mais auques y a de choses que il ne vit pas, mais il l'entendit d'hommes certains par vérité. Et pour ce metrons les choses veues pour veues, et les entendues pour entendues, à ce que nostre livre soit droit et véritables, sanz nulle mensonge. » Le chapitre 1er raconte comment Nicolas Polo, père de Marc, et son oncle, messire Mafe, allèrent, par la mer Noire, de Constantinople à Soudak en Crimée. De là ils se décidèrent à se rendre à Saraï et à Bolghar, auprès de Berkèh, frère de Batou-khan et souverain de Kiptchaq. Ils furent reçus avec beaucoup de préve-

nance à la cour de ce prince, et vendirent très-avantageusement les marchandises qu'ils y apportèrent. Après un séjour d'un an sur les bords du Volga, force leur fut de continuer leur voyage vers l'est; car la guerre qui éclata entre Berkèh et Halakou leur coupa la route vers l'occident. De Saraï ils se rendirent à Oukek, passèrent «le grant flun de Tigeri,» et, après avoir traversé un désert long de dix-sept jours de marche, arrivèrent à Boukhara. M. Pauthier a très-heureusement rétabli la véritable direction de cet itinéraire; et non-seulement il a indiqué la position exacte des villes de Bolghar, de Saraï et d'Oukek, mais il a surtout fait disparaître un élément de confusion extraordinaire, en prouvant que, malgré le nom de *Tigeri*, Marco Polo désigne par *grant flun* le Volga et son bras l'Akhtouba. Il fait observer aussi, d'après M. Defrémery, que la guerre de Berkèh contre Halakou n'ayant éclaté qu'en 1261, les voyageurs vénitiens ne pouvaient être arrivés à Saraï avant 1260. M. Hammer a fait déjà cette remarque en 1840, dans son Histoire de la Horde d'or (p. 168, n. 3).

Nous compléterons les savants détails donnés par M. Pauthier sur les villes du Kiptchaq, en faisant observer que les ruines de Bolghary sont à 135 kilomètres (ou 34 lieues) au sud de Kazan. Saraï se trouve à dix lieues de distance du Volga, et ses ruines, décrites, en 1824, par M. Voyeïkof, s'étendent, sur deux lieues et demie, le long de l'Akhtouba. La plus grande difficulté offerte par ces chapitres aux commentateurs est dans la prétendue marche de dix-sept jours depuis Oukek jusqu'à Boukhara. Nous connaissons assez exactement la position de ces deux villes, et nous savons par conséquent que, en droite ligne, elle sont séparées l'une de l'autre par 16° $\frac{1}{2}$ de l'équateur au moins, c'est-à-dire par 1834 kilomètres. Ainsi, pour parcourir cette distance en dix-sept jours, il faudrait faire par jour plus de 108 kilomètres: ce qui est absolument impossible pour un voyageur de cette époque et dans cette contrée. Heureusement notre texte se prête, à ce qu'il me paraît, à une interprétation plus simple

et plus naturelle. En effet, Marco Polo termine son chapitre II par les mots : « Et de Oucaca se partirent et passèrent le grant flun de Tigeri, et allèrent par un désert qui est loins (*long*) xvij journées. Il ne trouvèrent ville ni chastel, fors seulement Tartars en leur tentes qui venoient de leur bestes qui paissoient aux champs. » Et le chapitre III commence ainsi : « Quant il orent passé cel désert, si vindrent à une cité qui est appelée Bocara, moult noble et grant. » Mais, dans aucune de ces phrases, il ne dit que, pour aller d'Oucaca à Bocara, il ait mis *en tout* dix-sept jours; bien au contraire il précise que ce n'est que le désert « qui est loins (*longus*, long) de xvij jours. » Quant aux autres distances, il n'en parle pas. Or, dans les trente ou trente-cinq jours de marche de caravane entre le Volga, près d'Oukek, et Boukhara, il n'y aura pas certes plus de dix-sept jours de voyage dans le désert proprement dit, exclusivement habité par les nomades; le reste du temps, on traverse les villages de Khanat, de Khiva et de Boukhara. Le désert dont parle Marco Polo, de son temps comme du nôtre, commençait au delà du fleuve Oural ou au delà de Saraitchik. Or, pour aller de Saraitchik aux premiers villages de Khiva, on n'a pas besoin de plus de douze jours; et pour se rendre de Hézarasp, dernière ville de Khiva vers le sud, aux premiers villages du territoire boukhare, on n'a guère besoin de plus de cinq jours, de manière que le calcul de Marco Polo me paraît être exact. Nous avons déjà dit que les Vénitiens restèrent trois ans à Boukhara, et si je crois bien comprendre la phrase : « Si ne porent aler avant, ne retorner arrière, » il me semble que ce séjour prolongé ne fut pas tout à fait volontaire de leur part; toutefois il ne cessa que lors de l'arrivée d'un courrier de Halakou, qui les emmena à la cour du grand Kaan (Koubilaï khan), qui jusqu'alors « ne vit onques nul Latin, et moult a grand désir de veoir en aucun. » Dans une note (4, p. 9), M. Pauthier observe, avec beaucoup de vérité, que la manière dont Marco Polo prononçait le nom du conquérant de Baghdad se rapproche beaucoup de l'orthographe véritable. En effet, les

Persans prononcent son nom *Halakou*, et ce n'est qu'en Europe, depuis la fin du XVIIIe siècle, qu'on en a fait *Houlagou*.

Nous ne suivrons pas les deux frères ni à la cour de Koubilaï, ni à Rome, ni à Venise, d'où ils emmenèrent cette fois le jeune Marco. Ces faits, comme aussi leur retour en Mongholie, leurs longs et fidèles services auprès du grand Kâan, et la retraite honorable qu'il leur accorda, sont trop connus et sont trop bien exposés par M. Pauthier, dans sa préface, pour qu'il y ait urgence à revenir sur ce sujet. Nous reprendrons donc le récit de notre voyageur au chapitre XIX (p. 33), intitulé : « Ci dist le commencement et premièrement de la petite Hermenie. » Selon sa coutume, il n'en dit pas grand'chose, si ce n'est que les gentilshommes de ce pays étaient jadis braves, mais que de son temps « ils sont chétifs et vils, » et n'ont d'autres talents que celui de boire. Il mentionne aussi un port Layas, que M. Pauthier identifie très-bien avec Ayas (Lajazzo), port de la Turquie d'Asie, sur le golfe d'Alexandrette, dernièrement visité par M. Victor Langlois, et il croit que c'est l'ancienne Égée, et non pas Issus, comme l'avaient prétendu quelques commentateurs de Marco Polo. Après l'Arménie, Marco Polo décrit la *Turquemenie*, c'est-à-dire les districts de Konièh, Siwas et Kaisarièh. Jusqu'à présent, une grande partie des habitants de ces provinces sont à moitié nomades; mais les beaux tapis qu'ils fabriquaient au XIIIe siècle et les chevaux de race qu'ils élevaient à cette époque, ont disparu. Passant à la Grande Arménie, Marco Polo nous apprend que sa capitale porte le nom d'*Arzenga*, et qu'elle est remarquable par la beauté de ses bains. Il mentionne aussi deux autres villes de ce pays, Arsion et Arsisi, et je n'ai pas besoin de dire que M. Pauthier a très-bien identifié ces trois localités avec les villes actuelles d'Erzingan, d'Erzeroum et d'Ardjich. Clavijo a visité Erzingan cent trente ans environ après Marco Polo, y étant resté depuis le 4 jusqu'au 15 mai de l'an 1404. Il en parle comme d'une ville petite, mais très-florissante, et il la nomme Arzinga, exactement comme son prédécesseur vénitien. En par-

lant d'Erzeroum, Marco Polo insiste sur la rigueur de ses hivers; et cette observation si exacte pouvait bien donner depuis longtemps aux géographes l'idée de la grande élévation du plateau arménien, fait d'une grande importance orographique et climatologique, et dont Ritter attribue la priorité au voyageur anglais Brown, assassiné près de Mianèh en Perse, en 1810. Les détails que Marco Polo donne sur la Géorgie et les Géorgiens sont assez curieux. Il commence par mentionner que leur pays produit l'huile de pétrole, ce qui est parfaitement exact; et, pour en retrouver les sources, il ne faut guère étendre la domination des Géorgiens de cette époque jusqu'à Bakou, car le territoire même de leur capitale fournit ce liquide minéral en abondance, et, jusqu'à nos jours, les puits de naphte de l'Awlabar, faubourg de Tiflis, sont exploités avec profit. Notre voyageur parle aussi du roi David, que M. Pauthier croit être le même que celui que Kouïouk khan nomma roi de la Géorgie; mais je ferai observer que l'histoire musulmane nous a conservé la mention de deux princes de ce nom. Ils se rendirent à la cour d'Ogotaï, pour lui exposer leurs droits respectifs au trône géorgien; mais, sur ces entrefaites, Ogotaï mourut, et eut pour successeur Koïouk, qui, ne pouvant concilier les deux prétendants rivaux, partagea entre eux la Géorgie en 1246. Selon M. Brosset (Ad. XVIII, p. 317, Ad. et Ecl. à l'Hist. de la Géorgie), ces deux princes étaient: 1° David, fils de Rousoudan, envoyé à Batou, puis à Ogodaï, après la défaite du Sultan Gaïath eddine kai Khosrau II, en 1243, et retourné en Géorgie en 1260; et 2° David, fils de Giorgi-Lacha, parti peu de temps après son cousin, et revenu chez lui en 1249. Le premier régna peu de temps, sous le nom de David Narin, et il ne peut pas être question de lui chez Marco Polo, car il disparaît de l'histoire de la Géorgie en 1259, c'est-à-dire bien avant la seconde arrivée des Polo en Asie, qui n'eut lieu qu'en 1270. Quant à l'autre, qui régna sous le nom de David V, jusqu'en 1269 (*ib.* Intr. p. LXXIV), on voit que la fin de son règne coïncide avec le passage des deux frères Polo

par l'Arménie en route pour Rome; et il est fort probable que Marc ne nous donne sur la Géorgie que les détails qu'il a recueillis de la bouche de son père ou de celle de son oncle. De plus, Marco Polo rapporte qu'Alexandre le Grand fut arrêté dans sa marche, vers le nord, par l'opposition des Géorgiens, et il croit que leur domination s'étendait, de son temps, jusqu'à Derbend ou Porte-de-Fer, ville située près de la mer Gelachélan. M. Pauthier identifie très-heureusement ce bassin avec la mer de Ghilan ou la mer Caspienne. Enfin Marco Polo raconte une histoire qui très-longtemps passait pour merveilleuse, et qui me paraît toute naturelle. Notamment il dit que, près du couvent de femmes dédié à saint Léonard, il y avait un lac qui ne contenait du poisson que pendant le grand carême, précisément à l'époque où l'on en avait besoin, et que, pendant le reste de l'année, ses eaux en étaient privées. Dans le district d'Akhaltzikhé, ville de la province de Koutaïs, on m'a montré un lac qui, au dire des habitants, jouissait de la même propriété merveilleuse; mais après que je l'eus bien examiné, le miracle se réduisit aux modestes proportions d'un fait très-naturel. Ce lac, situé à peu de distance du fleuve Kour ou Cyrus, était encaissé dans un entonnoir formé par des rochers volcaniques. Généralement son niveau était au-dessous de celui d'une gorge, ou, plus exactement, d'une rigole naturelle qui sillonnait la pente des rochers tournée vers le fleuve; mais, à la fonte des neiges, cette nappe d'eau s'élevait en quelques jours bien au-dessus de sa position moyenne, et son trop-plein se déversait, par cette rigole, dans le Kour, en y entraînant tous les grands poissons, de manière qu'en été on n'en prenait guère, et en hiver le lac gelait. Or, comme la fonte des neiges correspond très-souvent, dans ce pays, à l'époque du grand carême, les habitants sont intimement persuadés que ce phénomène est dû à une grâce particulière à leur égard de la Providence, qui veut leur alléger ainsi les rigueurs du jeûne. Il est très-remarquable que, en parlant de la Géorgie, Marco Polo fasse mention d'une industrie qui s'y est conservée jusqu'à nos

jours, celle de la fabrication des draps d'or; et les seuls exposants de Tiflis qui méritèrent une médaille d'honneur à la première grande exposition universelle de Londres furent précisément quelques femmes qui y envoyèrent des draps brodés d'or.

La mention que fait notre voyageur, et que relève M. Pauthier (p. 44, note 12), de la navigation des Génois sur la mer Caspienne, est non moins curieuse, mais infiniment plus importante. Il dit notamment : « Et ore nouvellement les marchans de Gennes nagent par ceste mer, par nefz qu'il y ont porté et mis dedens; et d'illec vient la soie geele. »

De la Géorgie Marco Polo revient sur ses pas et ramène son lecteur à Mossoul. Le peu qu'il en dit prouve néanmoins combien, sous le régime turc, le commerce de cette ville a baissé; car qui pourrait observer actuellement « et issent de ceste terre moult grans marcheans qui s'appellent Mosolins, lesquels portent moult grant quantité d'espiecerie, et de pelles, et de drap d'or et de soie? » Quant aux conditions ethnographiques de cette province, dont Marco Polo dit aussi quelques mots, nous voyons qu'elles ont peu varié depuis le XIII[e] siècle. La description de Baghdad, nommée par notre voyageur *Baudas*, ne présente rien de particulièrement saillant, quoiqu'elle soit très-exacte. M. Pauthier relève cette dernière qualité dans une série de notes savantes (5, 6, 7 et 8, p. 49-51) que nous recommandons spécialement au lecteur.

Les quatre chapitres suivants, depuis le XXV[e] jusqu'au XXVIII[e] inclusivement, sont consacrés à l'histoire d'un miracle absurde opéré par la ferveur de la foi des chrétiens de la Mésopotamie. Ce conte naïf a été fortement attaqué par quelques éditeurs du Livre de Marco Polo, comme preuve de son extrême crédulité; mais je crois que M. Pauthier a raison de le défendre, dans ce cas, contre ses détracteurs. Tout en étant de son époque, Marco Polo n'a pas surchargé son livre de légendes miraculeuses, et nous ne pourrions que regretter que, par hasard, notre auteur eût été un

esprit fort; car, dans ce cas, non-seulement il eût soulevé contre lui tous les honnêtes gens de son temps, et nous aurions beaucoup moins de copies de son livre, mais, de plus, il est hors de doute qu'il aurait eu maille à partir avec l'autorité ecclésiastique, et que sa relation aurait été complétement supprimée. M. Pauthier croit que l'histoire de la montagne ambulante a dû être recueillie par Marco Polo sur les lieux où il la rapporte, et je partage entièrement son opinion, d'autant plus qu'elle est très-répandue en Orient. Je connais au moins une dizaine de montagnes que les musulmans font venir des environs de la Mecque; tels sont, par exemple, le mont Savalan dans l'Aderbeidjan, et le mont Tchoupanata près de Samarcande; et, du reste, tout absurde que nous paraisse cette histoire, l'est-elle plus que celle de l'arbre dont toutes les feuilles portent le nom de Bouddha écrit en tibétain, et qu'un voyageur moderne prétend avoir vu de ses yeux? On est d'autant plus porté à pardonner cette peccadille contre le bon sens, commise par l'illustre Vénitien, qu'il termine son conte par une observation profondément vraie, et que nous recommandons à tous ceux des chrétiens qui espèrent se faire aimer par les musulmans: « Et ne vous merveillez se les Sarrazins heent (haïssent) les crestiens; car leur maldite loy que Mahommet leur donna, si commande que tous les maus qu'ils pueent faire à toutes manières de genz, et proprement aux crestiens, que il le doivent faire et d'embler (enlever) le leur et de tous autres maus, puis que il ne sont de leur loy, et que mauvaise [loy] et mauvais commandemenz il ont; et touz les Sarrazins du monde se maintiennent en ceste manière. »

De Baghdad, Marco Polo revient vers le nord et nous conduit dans l'Aderbeidjan, qu'il nomme improprement Irak. Sa description de Tébrise est courte; il ne parle, comme presque toujours, que de l'industrie et du commerce de cette ville; mais tout ce qu'il en dit doit être exact, car aujourd'hui même on ne saurait en parler autrement. Notre voyageur observe, entre autres choses, que la ville est si bien

située qu'elle sert de centre de commerce pour l'Inde, Baghdad, Moussoul et *Cremesor*. Ce dernier nom a beaucoup embarrassé les commentateurs de Marco Polo, et je crois que M. Pauthier a heureusement mis fin à ces doutes en l'expliquant par le mot persan *Guermsir*, c'est-à-dire la Mésopotamie du sud. Quant à l'identification des Touzi de Marco Polo avec les Tazi des Persans, les Tachis des Chinois, en un mot avec les Arabes, je doute qu'elle soit exacte. Voilà ce que nous lisons à la fin du chapitre XXIX : « Il y a (à Tébrise) Hermins, Nestorins, Jacobins, Jorgans, Persans; et encore hommes qui aourent Mahomet, et c'est le peuple de la cité. Et sont moult mauvaises gens, et s'appellent Touzis. » Donc, si l'explication de M. Pauthier était exacte, les Arabes constitueraient la portion dominante de la population de Tébrise. Mais outre que ce fait serait historiquement inexplicable, il ne manquerait pas d'être mentionné par Yakout, qui a été dans l'Aderbeidjan peut-être trente ans avant Marco Polo; et non-seulement il ne dit rien de semblable, mais il observe expressément que les habitants de cette province « parlent une langue nommée *azerièh*, qu'eux seuls peuvent comprendre. » (Traduction de M. Barbier de Meynard, p. 15 et 16.) Ainsi je crois qu'il s'agit ici des *Tadjiks*, des *Tiaodjis* des Chinois et des *Tats* actuels. Relégués maintenant dans les campagnes, ils étaient très-nombreux encore dans le XIVe siècle; leur idiome était cultivé au point que le cheikh Sefi eddine s'amusait à composer des vers, en pehlevi d'après ses biographes, mais en vieux patois persan d'après moi, et dont nous retrouvons encore les traces dans la langue des habitants de Bakou et du Talych. De Tébrise, le voyageur vénitien nous conduit à Saba ou Savèh, et raconte une histoire curieuse sur les trois rois mages qui se rendirent en Palestine pour y adorer l'enfant Jésus. M. Pauthier donne, d'après la traduction de Yacout de M. Barbier de Meynard, des détails curieux sur Savèh et Awèh, et je les compléterai en citant un passage du Voyage de M. Abbott, consul d'Angleterre à Tébrise, qui a rendu par ses recherches des services

si importants à la géographie de la Perse. Nous lisons dans ses *Geogr. Notes* (*J. of the R. G. S.* vol XXV, p. 6) : « Le village d'Avé occupe l'emplacement d'une ancienne ville du même nom. Il est à 4 farsakhs ou à 16 milles de Savèh et il a été mentionné par Marco Polo. Tout ce que j'ai pu recueillir sur Avé, c'est que ce village a remplacé une ancienne cité dont on voit encore quelques légères traces. On y voit un mamelon occupé jadis par un château guèbre, et cette localité jouit encore d'un certain respect comme un endroit de sépulture de quelques saints musulmans. » C'est sans contredit le *Cala Ataperistan* que M. Pauthier a si bien identifié avec les mots persans *Kalei Atachpéristan* ou « château des adorateurs du feu. » La manière dont Marco Polo explique l'origine du culte du feu est évidemment un conte fabriqué par des chrétiens qui le lui ont fait admettre, profitant de son ignorance de l'antiquité de la religion de Zoroastre, et même de la légende musulmane, plus habile, historiquement parlant, car elle fait remonter l'origine du feu sacré à la flamme du bûcher où Nemrod fit jeter Abraham.

Passant à la Perse, Marco Polo la divise en huit royaumes : Casvin, le Curdistan, le Lor, le Cielstan, l'Istanit, le Serazy, le Sonscara et le Tonocaïn. M. Pauthier identifie ces huit noms avec Kasbine, le Kurdistan, le Louristan, le Choulistan, avec Ispahan ou Ipahanat, Chiraz, Chebankarèh et enfin avec Toun et Kaïn. Toutes ces identifications me paraissent presque incontestables, et je renvoie le lecteur à la note 2, p. 66 et 67, où le savant éditeur donne des preuves solides de la légitimité de ses rapprochements. Je crois néanmoins devoir proposer de voir dans Lor le Laristan et non le Louristan; et dans Cielstan le Séistan, car Marco Polo ne connaissait de la Perse ni ses provinces septentrionales ni sa partie occidentale; ainsi il ne parle guère ni du Khouzistan, ni du Kirmanchah, ni du Mazanderan et du Ghilan, etc. Dans aucun autre endroit du livre de Marco Polo le caractère et la tendance mercantile de son auteur ne m'ont autant frappé que dans ses considérations générales sur la Perse. Il n'y parle

que de la beauté des chevaux, de la vigueur des ânes, et des draps d'or et de soie « de toute façon. » Même ses plaintes contre les brigands qui infestent les grandes routes semblent être proférées par la bouche d'un négociant qui tremble pour ses marchandises. Néanmoins, il observe que les Monghols parvinrent à inspirer une certaine crainte aux malfaiteurs; et sous ce rapport, le régime barbare mais vigoureux des successeurs de Tchinguiz a incontestablement fait du bien à la Perse, dont le brigandage constituait une plaie constante s'aggravant immédiatement dès que le Gouvernement n'était plus redouté. Les lamentations de Khâcâni à ce sujet, écrites au milieu du XIIe siècle, où le pouvoir était morcelé et peu efficace, viennent à l'appui de notre assertion.

Après ces observations générales, Marco Polo nous conduit à Zasdi, le Jasdi du texte publié par la Société de géographie et où M. Pauthier reconnaît avec tous ses prédécesseurs la ville de Yezd. Notre voyageur nous donne peu de détails sur cette ville, mais sa description du pays par où l'on passe pour se rendre de là à Kirman est exacte et fort intéressante. Il dit qu'en partant de cette cité on voyage pendant sept jours dans une plaine où il n'y a « qu'en trois lieux habitation pour herbergier, » mais il y a « maint beaux bois qui bien se pueent chevauchier, en quoy a moult beau chacier, et moult bel oiseler de perdris et de concornis (faisans) et de plusieurs autres manières d'oiseaux assez; si que les marchands qui par là cheminent en prennent à moult grant deliz. Et si a aussi asnes sauvages moult beaux. » Il ajoute qu'après ces sept jours de voyage à travers la plaine on arrive dans le royaume de Kirman ou Créman, comme il le nomme. Cette observation sur les bois peu épais et faciles à traverser qui recouvraient la plaine de Yezd est fort curieuse, car maintenant c'est une plaine fort étendue dans la direction du nord-ouest vers le sud-est, mais peu large et aride, où je n'ai vu que treize endroits habités, dont deux caravanserais. L'eau nécessaire à leurs habitants est amenée de très-loin par des conduits souterrains, ce qui a pu dessécher le sol, et toute trace de

bois a complétement disparu. La distance de Yezd à Kirman est évaluée par les Persans à 72 farssakhs, assez petits dans la Perse méridionale; et le levé exécuté sous ma direction en 1859 porte l'éloignement de ces deux villes à 314 kilomètres. M. Westergaard en 1844, et moi en 1859, nous avons parcouru cette route en dix jours; les courriers persans le font en moins de deux jours en changeant dix fois de chevaux; ainsi il n'y a rien d'étonnant que Marco Polo l'ait fait en sept jours, ce qui n'exigerait en moyenne que des étapes de 45 kilomètres; mais je crois cependant qu'il ne s'agit dans son itinéraire que de la distance de Yezd à la frontière de Kirman, laquelle est de sept à huit jours de marche, quoique le manque d'endroits habités dût nécessairement forcer les voyageurs du XIII[e] siècle d'aller plus vite qu'on ne le fait actuellement. La description de Kirman ne se distingue en rien de toutes les autres du même genre faites par le voyageur vénitien. Il ne remarque que ce qui peut intéresser le commerce; mais, sous ce rapport, il est rigoureusement exact, car on ne saurait presque rien y changer de nos jours. Le silence qu'il garde sur la fabrication des châles à Kirman est la meilleure preuve que cette industrie y était encore inconnue au XIII[e] siècle; quant aux travaux d'aiguille, on pourrait très-bien adresser, en 1865, aux ouvrières de cette ville, le compliment que leur fait Marco Polo, en disant : « Elles labourent trop soubtivement et moult noblement d'aiguille sur drap de soie de toutes couleurs à bestes, et à oiseaux, et à arbres et à fleurs et à ymages de maintes manières. »

De Kirman au golfe Persique, Marco Polo prend la route directe du Laristan. Aucun Européen, depuis lui, ne l'a explorée, et elle serait fort difficile à être bien orientée, si M. Abbott ne l'avait coupée dans un point assez éloigné de Kirman, et s'il n'avait pas pris soin de recueillir, sur place, des détails précis sur cette route. Voici ce que nous lisons à ce sujet chez Marco Polo. En sortant de Kirman, on parcourt pendant sept jours une plaine cultivée, où l'on ren-

contre des villes, des châteaux et de belles habitations. Au bout de cette plaine, on rencontre une chaîne de montagnes élevées que l'on met deux grandes journées à franchir; puis on descend dans une autre plaine très-étendue au commencement de laquelle se trouve la ville de Camadi jadis fort considérable « mais orendrait (maintenant) ne vaut pas tant, « car Tatars d'autres pays l'ont domagié plusieurs fois; et sa« chiez que cest plain que je vous di est en moult chault lieu. « Et ceste province que nous commençons ore est appelée Beo« barles. » Cette plaine est longue de cinq journées de marche; puis, par une nouvelle gorge de 20 milles, on descend dans une troisième plaine qui en deux jours de voyage conduit à Hurmouz. M. Abbott dit que cette route est probablement la même que celle parcourue par les caravanes encore aujourd'hui pour se rendre à Bender Abbasi, endroit situé un peu à l'ouest de Hurmouz, et qui est ainsi qu'il suit : De Kirman à Kharin 6 fars ; à Nigar 6 fars.; à Kalèh Asker, 7 fars.; à Baft, 5 fars.; à Dechtab, 6 fars.; à Dihi Sserd, 5 fars.; au district d'Ahmedi, 9 fars.; puis 27 farssaks par Tengui Zindan, gorge des montagnes du Laristan, Kouchghan, Sser Khan à Bender Abbassi, en tout 71 farssakhs. Il ajoute à cela : « que le nombre de sept stations à compter de Kirman, mentionnées par Marco Polo, est exact de même que les deux jours de marche à travers la descente de Tengui-Zindan, gorge située à 4 fars. au sud d'Ahmédi. La ville de Camandou (Camadi de l'édition de M. Pauthier) peut être identifiée avec les ruines d'une ville dont j'ai entendu parler et qui doit se trouver à l'extrémité méridionale de Tengui-Zindan; mais je n'ai pas pu apprendre son nom. » M. Pauthier a cru pouvoir identifier Camadi avec le Roudan Ahmedi de la Géographie orientale traduite par Ouseley; mais, après avoir lu le témoignage de M. Abbott, on devra renoncer à ce rapprochement, car Marco Polo dit que cette ville se trouve dans la plaine, après avoir passé la chaîne de montagnes; et M. Abbott, qui a visité Ahmedi, dit que la gorge par laquelle on débouche dans le Laristan est à 4 fars., au sud de cette

ville. Les éléments nous manquent pour retrouver à Camadi un homonyme moderne; les voyageurs du XVII[e] siècle, qui tous passaient par le Laristan pour aller à la cour des Séfévides, laissaient assez loin à droite la portion nord-est de cette province où Camadi doit ou devait être située, et aucune localité de leurs itinéraires ne saurait lui être assimilée; donc, jusqu'à plus ample connaissance de cette partie de la Perse, peu visitée actuellement, nous devons nous contenter de ce qu'en dit M. Abbott.

Pour ce qui est de l'identification de Beobarles, M. Pauthier cite les opinions de Marsden et de Quatremère, sans se décider à adopter aucune des deux. A cet égard il a parfaitement raison, car le savant anglais croyait y voir le district de Roudbar, situé au sud de Bam et de Djiroft, ce qui nous rejette trop à l'est, et l'érudit français supposait que ce nom est une altération de Dériabar, nom d'une petite ville sur le golfe Persique, ce que M. Pauthier trouve un peu suspect, je dirai même que c'est d'autant plus suspect, que Marco Polo parle d'une province étendue, et M. Quatremère propose de lui substituer une ville presque inconnue aux géographes arabes les plus détaillés. Je crois simplement que Beobarles est une altération française du nom persan *Biobani Lar,* c'est-à-dire plaine ou désert de Lar, nom sous lequel cette plaine est connue de nos jours. A présent, pour orienter définitivement et rigoureusement l'itinéraire de Marco Polo entre Kirman et Hurmouz, il nous reste à trouver la position du second défilé dont il parle sans le nommer, et qui le conduit dans la plaine qui forme la plage de cette partie de la côte du golfe Persique. Ce problème est facile à résoudre à l'aide des nombreux itinéraires des voyageurs du XVII[e] siècle, par exemple, à l'aide de celui de Thomas Herbert qui parcourut cette route en 1626. Il compte, depuis Gambroun jusqu'à Bendali, 5 lieues; de là à Gatchin, qui est le Getchi de Don Sylva de Figueroa, 5 lieues; puis 7 lieues jusqu'à Kabristan, et 4 lieues de cette ville au défilé de Tengui-Dalan, qui conduit dans le Laristan et qui est la der-

nière descente de Marco Polo; en tout 21 lieues. Nous avons vu que notre voyageur évalue la même distance à deux jours de marche et à 20 milles, longueur du défilé; mais ce dernier, au XIII[e] siècle, était infesté de voleurs et ne possédait pas encore, à ce qu'il paraît, le conduit d'eau fraîche tant vantée par Herbert, mais que Tavernier, plus difficile à contenter, a trouvée salée. Contre son habitude, Marco Polo donne beaucoup d'autres détails sur la route que nous venons de parcourir en suivant ses traces. Dans le chapitre XXXIV, nous lisons cette observation curieuse : « Et de la cité de Creman jusques à ceste descendue (le Tengui-Zindan) a si grand froid d'iver que à peine en puet nul eschapper. » M. Pauthier croit expliquer ce froid par l'élévation de la partie septentrionale de la province de Kirman qui, dit-il, « appartient au grand plateau de la Perse; » puis il cite une observation de Pottinger sur « la grande quantité de neige qui tombe dans les montagnes, dont l'élévation fait qu'elle y reste une grande partie de l'année. » Mais je doute que ces deux causes puissent expliquer le phénomène signalé par Marco Polo. Nos mesures hypsométriques ont établi que dans le nord de Kirman, dans le désert de Lout, la hauteur absolue de la surface de la Perse, loin d'être considérable, s'abaisse à 301 mètres; quant à l'observation de M. Pottinger, elle se rapporte à la portion alpine du côté sud-est du territoire de Kirman, et ne peut être en aucune manière appliquée à la route parcourue par le voyageur vénitien. D'un autre côté, nous avons une preuve positive que son appréciation de la rigueur de l'hiver sur *toute* la plaine qui va de Kirman au Tengui-Zindan ne peut être tout à fait exacte, car M. Abbott nous dit qu'à Ahmedi il y a beaucoup de palmiers, ce qui prouve que sa température hivernale ne s'abaisse jamais au-dessous de zéro; néanmoins je suis loin de vouloir rejeter comme fabuleuse l'importante observation de Marco Polo, et j'en chercherai plutôt l'explication dans l'exposition au nord de cette vaste plaine complétement ouverte aux vents septentrionaux, et à son élévation successive à partir de

1687 mètres, hauteur absolue de Kirman. Mais si notre voyageur nous communique un fait réel, il nous prouve en même temps qu'entre Kirman et Ahmedi le terrain doit avoir un *maximum* d'élévation et que la descente doit commencer bien avant l'endroit où Marco Polo a commencé à se douter qu'il descendait. J'avoue que je suis très-tenté de placer ce *maximum* de renflement de la surface de la plaine à l'endroit que M. Abbott désigne dans l'itinéraire que je viens de transcrire par le nom de *Diki Surd*, qui veut dire, village froid; mais ce problème ne pourra être résolu définitivement que par une mesure directe, et je le recommande à l'attention des futurs voyageurs.

En parlant de la plaine de Beobarles, Marco Polo dit que ses fruits sont « dates et pommes de paradis et autres fruits assez, lesquels ne sont en autre lieu froid, » qu'elle abonde en francolins « compères aux autres francolins du monde; car il sont noir et blanc mellé; et les piez et le bec ont vermeil. » Il parle aussi des bœufs, blancs comme de la neige, ayant « entre les espaules une boce ronde et haute bien deux paumes, » qui se couchent comme des chameaux pour recevoir la charge qu'ils doivent porter, et se lèvent avec cette charge assez lourde « car il sont moult fort bestes ». Il fait enfin l'éloge des moutons à queue grasse qui sont d'après lui « moult bons à mangier. » M. Abbott, qui a vérifié toutes ces particularités, trouve les renseignements fournis par le vieux voyageur parfaitement exacts. Après tous ces détails, Marco Polo dit : « En cest plain a pluseurs chasteaux et villes qui ont leurs murs de terre haulx et gros à deffendre soy des Carans, de quoy il y a assez, et les appellent Caraonas. Et pour quoy il ont ce nom, pour ce que leurs mères sont Indiennes, et leurs pères Tatars. Et sçachiez que quant les Caraonas veulent courre par le pais, et rober le, si font par leur enchantemenz de dyables, tout le jour devenir obscur; si que à paines voit-on son compagnon pres de lui; et ceste obscurité font bien durer sept jour de lonc. »

Puis ayant dit qu'ils ont l'habitude de piller de fond en

comble le pays qu'ils attaquent, tuant les hommes et emmenant les femmes pour les vendre comme esclaves, il continue : « Leur roi est appelez Nogodar, de ces males genz. Et cestui Nogodar ala à la court de Ciagatay, qui estoit frère charnel au grant kaan, bien avec dix mile hommes à cheval, de sa gent; et demouroit o lui (avec lui) pour ce que son oncle estoit. Et en demourant o lui, si pensa, ce Nogodar, une moult grant félonie. Vous dirai comment. Il se parti de son oncle qui en la grant Hermenie estoit, et s'enfouy avec une grant quantité de gent à cheval, qui moult estoient cruels, et s'en passa par Badacian, et par une autre province qui s'appelle *Pasiadir;* et par une autre qui a nom *Ariora Chesiemur*. Et illec perdi maintes de ses gens et de ses bestes, pour ce que les voies sont estroites et mauvaises. Et quant il ot toutes ces provinces prises, il entra en Inde, en la fin d'une province qui est appelée d'*Alivar* (Dalivar). Et demoura en cette cité, et par celui regne (royaume) que il tolli (enleva) au roy qui estoit de celle province, qui avoit à nom *Asidin Soldan*, qui moult estoit grans homs et riches. Et illec demoura Nogodar avec son ost, qui n'ot paour de nulli et fait guerre à touz les Tatars qui entour sa terre demeurent. Or vous ai conté de ces males gens et de leurs afaires; et si vous di pour vrai que Messires Marc Pol meismes fu pris de celle gent, en celle obscureté; mais, si comme Diex voult, se fuy et se bouta en un chastel qui prés d'illec estoit, qui a à nom *Cono Salmy*, et perdi toute sa compagnie que n'eschapa avec lui que sept personnes de toute sa mesnie. »

Ce passage très-remarquable contient beaucoup de points qui demandent à être éclaircis : 1° Un fait ethnographique, fort important pour expliquer la formation de la population du Béloudjistan actuel; 2° Un fait historique qui n'est indiqué que très-vaguement par les chroniqueurs suivis par M. d'Ohsson, et encore d'une manière assez différente de celle qui est rapportée chez Marco Polo; 3° Plusieurs noms géographiques, tels que Badacian, Pasiadir, Ariora Chesimur,

Dalivar, Cono Salmy, et un nom de prince, Asidin Soldan, qui tous demandent à être identifiés avec des localités et des personnages connus; 4° enfin, la date de la fuite de Nagodar et de l'attaque de Marco Polo par les Karounas. Dans les notes qui accompagnent ce passage dans l'édition de M. Pauthier, nous trouvons un recueil, soigneusement fait, de données qui peuvent faciliter l'éclaircissement de toutes ces questions; mais je ne crois pas qu'on puisse admettre comme incontestables toutes les solutions proposées par le savant éditeur, et je commence par résumer les opinions de M. Pauthier à ce sujet. Les Carounas seraient, d'après lui, des Indo-Scythes dont le nom, formé du mot turc kara ou « noir, » se retrouverait sur une médaille indo-scythique, trouvée dans l'Afghanistan, et où M. Bird a déchiffré le nom KOPANO. Pour Nagodar, M. Pauthier hésite à se prononcer sur la question de savoir si c'est le compagnon d'Halakou ou le successeur musulman du grand kaan, plus connu sous le nom d'*Ahmed*. Badacian, d'après M. Pauthier, est Badakhchan; Pasiadir, la ville de Kouhestan, Dhyr; Ariora Chesimur est la ville de Haripur dans le défilé qui conduit dans la vallée du Kachemir; Dalivar est Lahore; Cono Salmy est le *Khanèh Salamet* ou « lieu de refuge; » Asidin Soldan est le roi de Delhy, Nassir eddin; enfin l'attaque de Marco Polo a eu lieu lors de son dernier passage à travers l'Asie, en 1292.

Selon moi, il est impossible et même inutile de chercher à relier les Carounas aux Indo-Scythes. Impossible, puisque, si je ne me trompe, le raisonnement de M. Pauthier se réduit à ceci : « Marco Polo dit que leur nom vient de ce que leurs pères étaient Tartares et leurs mères Indiennes, donc on peut supposer qu'ils étaient noirs ou bruns. Or comme le mot *Kara* veut dire noir en langue turque, et que M. Bird a cru pouvoir déchiffrer sur une médaille indo-scythique un nom de peuple, KOPANO, qu'il identifie sans aucune raison avec les Karaounas, on en conclut que ces derniers sont des Indo-Scythes. Ainsi, tout ce raisonnement est basé uniquement sur la similitude phonétique de trois mots, *Kara*, KO-

RANO, et *Karaounas*, et sur une supposition, assez probable du reste, que Marco Polo croyait que les Karounas avaient la peau noirâtre.

Je répète que cette explication difficile à établir me paraît inutile, car nous savons que les *Karounas* formaient un bataillon ou touman (dix mille hommes) dans l'armée mongole de Halakou. Ils se distinguaient par une bravoure sauvage, mais en même temps aussi par leur cruauté et leur esprit d'insubordination. Wassaf en fournit des preuves nombreuses et qui ne laissent aucun doute sur la signification que les Mongols donnaient à ce terme. Nous lisons par exemple (fol. 100, n° 27 du supplément) : بعضی از قواد قراوناس عرضه داشتند که اکرما منغله باشیم متعهّد میشویم که این یك تومان لشکر با ده تومان معارضه کنیم; c'est-à-dire : « Plusieurs chefs des *Karaounas* représentèrent que si l'on avait l'intention de se jouer d'eux, il fallait les en prévenir, car leur *touman* valait dix *toumans* d'autres troupes. » Plus loin (même page) nous lisons : در خاطر داشت که بلشکر قراوناس پیوندد; « Il avait l'intention de s'associer aux troupes des *Karaounas*. » Enfin (fol. 102 et 103) nous trouvons : اتفاقا لشکر قراوناس در رسیدند چون از حالت شهزاده خبر یافتند مرجعت کردند ودر راه بیراهی که عادة ایشان است اغاز نهاده دست مهتلك وفتك وتاراج مفرط برکشادند; c'est-à-dire : « Tout à coup arriva un détachement de *Karaounas*, et dès qu'ils apprirent la position du prince, ils rebroussèrent chemin et se livrèrent, comme c'était leur habitude, au pillage avec entrain, mais traîtreusement. »

Nous aurions pu facilement recueillir beaucoup plus de passages où il est question de *Karaounas;* mais j'espère que ceux que je viens de transcrire suffisent pour convaincre qu'à l'époque de Marco Polo ils formaient un détachement de l'armée mongholc, respecté pour sa bravoure, mais redouté à cause de ses habitudes de rapine. Nous savons, du

reste, que tous les ambitieux recherchaient leur appui, sûrs de trouver dans ces hordes indisciplinées des soutiens d'autant plus chaleureux de toute entreprise criminelle, qu'elle présentait plus de chance de maraude et de brigandages. Ainsi il n'est pas étonnant que Nagoudar, s'étant décidé à s'insurger contre Halakou, se les soit associés et ait pu s'emparer, grâce à leur concours, de quelques provinces limitrophes de l'Inde, où le nom monghol était si redouté depuis le temps de Tchinguiz. Ce touman était fourni aux troupes mongholes par la tribu du même nom qui, d'après Hammer et Quatremère, résidait à Karouin Tchindoun. Maintenant, pour décider duquel des Nagoudar connus dans l'histoire Marco Polo parle dans son livre, je ferai observer qu'il le désigne si clairement, que nous n'avons aucun droit d'être indécis à ce sujet, car il dit positivement qu'il était neveu de Halakou. Nous savons de plus que quand Maughou résolut de confier une armée à son frère Halakou pour faire la conquête de la Perse, il ordonna un recrutement général de vingt hommes par cent, et invita tous les princes du sang à y envoyer quelques-uns de leurs enfants. Djouveini, en nommant les princes délégués à cet effet par les différents *oulous*, dit expressément qu'on envoya : از قبل جغتای نکودار اغول پسر جوچی اغول ; c'est-à-dire : « Et de la part de Djeghataï, Nakoudar, fils de Djoutchi, » ce qui est parfaitement conforme aux paroles de Marco Polo. « Et cestui Nagodar ala à la court de Ciagatay, qui estoit frère charnel au grant kaan, bien avec dix mile hommes à cheval de sa gent ; » il se trompe seulement un peu sur le degré de parenté qui existait entre ce prince et Halakou, car il nomme ce dernier, oncle de Nagodar, tandis qu'il n'était que son grand-oncle, cousin de son père Djoutchi. Il s'agit donc de trouver dans l'histoire des traces de la trahison de Nagodar. Les historiens musulmans n'aiment pas à dévoiler les secrets des désordres intérieurs de leurs familles princières ; aussi trouvons-nous cette indication chez un chroniqueur arménien, Malakia Apéka, plus connu sous le nom de *Malachie*

le moine, qui nous apprend qu'après la prise de Baghdad (Brosset, *Histoire de la Géorgie*, t. I, add. XXV, p. 439 et suiv.) les princes du sang se livrèrent à la débauche, et refusèrent obéissance à leur chef; ce dernier porta cette affaire à la décision du kaan, et il obtint l'ordre de se faire respecter à toute force. L'auteur arménien, assez confus du reste, ajoute que Nagodar se soumit à cet ordre, puis il raconte que ce prince fut étranglé; mais nous savons par le passage de D'Ohsson, cité par M. Pauthier, que Nagodar (le prince, et non un général de ce nom, comme le dit D'Ohsson) s'enfuit avec une partie des troupes du côté de l'Inde. Cet événement devait avoir lieu bientôt après la prise de Baghdad, c'est-à-dire après les premiers jours du mois de sefer de l'année 656, correspondant au mois de février de l'année 1258. Quant à l'assertion de Marco Polo que ce fait s'est passé dans la grande Arménie, elle est très-naturelle, car la capitale des khalifes se trouvait, d'après sa manière de voir, vers la limite méridionale de cette province, comme il résulte d'un passage du chapitre XXII, p. 44, où il dit : « Or vous ai conté des fins de la grant Hermenie vers tremontaigne; si vous conterons de l'autre fin qui est entre midi et levant », et il donne des détails sur Moussoul et Baghdad. La date que je viens d'assigner à la révolte de Nagodar me paraît d'autant plus probable que Ferichta (trad. de Dow, t. I, p. 202) nous informe qu'en 657 vint à Dehli une ambassade de Halakou, probablement pour obtenir, entre autres choses, des nouvelles du sort de ses sujets rebelles.

Pour préciser l'itinéraire suivi par Nagodar, nous avons les localités mentionnées par Marco Polo : Badacian est incontestablement Badakhchan; quant à Pasiadir, je crois que c'est le défilé Pachièh dérèh de la pente méridionale de l'Hindoukouch, habité par une peuplade du même nom, mentionnée par Baber et Elphinstone, et dont la langue a été étudiée par M. Leech dans un mémoire intitulé : *Vocabularies of seven languages spoken*, etc. et publié à Calcutta en 1838. Il fait précéder ses remarques sur l'idiome de ce peuple par

les mots « This language is spoken by the people called Pachais, who inhabit the district of Mandal, Chitelà, Parenà, Koondee, Servà and Koolman. » Je crois, comme M. Pauthier, qu'Ariora Chesimur est le Haripour du Kachemir; quant à Dalivar, il est impossible que ce soit Lahore, et ce lieu ne peut être que la ville de Daliwar du Bahawalpoure actuel, qui, au XIIIe siècle, faisait partie de la principauté d'Outch.

Déjà, d'après les détails donnés par Marco Polo sur l'état piteux de l'armée de Nagodar après le passage de la gorge qui conduit au Kachemir, on reconnaît l'impossibilité de supposer qu'il ait pu se décider à attaquer, avec une poignée d'hommes, une ville aussi importante que Lahore. De plus, cette capitale du nord de l'Inde était alors confiée à Chir khan, neveu de Nassir eddin, dont le nom ressemble tout aussi peu à Asidin que celui de son oncle : et si véritablement cette ville eût été prise en 656 ou 657, Ferichta n'aurait pas manqué de le mentionner; tandis qu'il dit très-clairement que, depuis l'arrivée de l'ambassade de Halakou à Dehli jusqu'à la mort de Nassir eddine, le 11 djémadi-el-awel 664 de l'hégire, il n'est arrivé rien de marquant digne d'être rapporté. Mais le même historien nous informe (trad. de Dow. t. I, p. 200) que, dans les derniers jours de l'année 655, le canton d'Outch a été envahi par une armée monghole. La différence de quelques mois qui existe entre cette date et la date possible du coup de main exécuté par Nagodar, n'étonnera personne connaissant l'inexactitude chronologique des historiens orientaux, même pour des faits bien plus marquants que celui dont nous parlons. Cette probabilité devient presque une certitude, si nous remarquons qu'Outch était donné en *djaguir* à Ghias eddine Balin ou Balban, vizir de Nassir eddin; et, quoique la ville d'Outch proprement dite en ait été détachée, en 449, en faveur de Chir khan, le ministre du monarque indien reçut, en compensation, le territoire de Bedaiyoun, et Daliwar pouvait aussi rester entre ses mains.

Cette supposition résout le reste des difficultés que pou-

vait nous présenter encore le texte de Marco Polo; car Ghias eddin est infiniment plus ressemblant à Asidine que tout autre nom, d'autant plus que les Tatares de nos jours le prononcent encore Aïas eddine. Quant à Dalivar, il n'y a rien à changer à ce nom. Même la louange que Marco Polo adresse à Asidin soldan, «qui moult estoit grant homs et riche,» convient à Ghias eddine plutôt qu'à tout autre homme d'État indien de cette époque; car, devenu roi, il était célèbre pour ses largesses, et se distingua surtout, jusqu'à sa mort, arrivée en 685 de l'hégire, par sa munificente hospitalité exercée envers les princes réfugiés à sa cour, et Ferichta nous donne des détails curieux sur le nombre de palais qu'il mit à leur disposition à Dehli. Enfin la petite remarque de Marco Polo, que Nagodar «fait guerre à touz les Tatars qui entour sa terre demeurent,» s'applique bien à Dalivar, placé sur les confins de l'Afghanistan, occupé déjà par les Mongbols, et ne convient pas du tout à Lahore, dont ils étaient encore assez loin.

Ainsi je crois avoir rétabli, jusque dans ses moindres détails, l'histoire racontée par notre voyageur sur Nagodar. Chassé d'Outch, rien ne lui était plus facile, pour lui et ses gens, que de s'établir dans le Mekran et le Beloudjistan, d'où il faisait des incursions dans les provinces voisines de la Perse. Quant à l'observation de Marco Polo, que les Karounas étaient un peuple issu du mélange de Turcs et d'Indiennes, il confond évidemment cette tribu avec les autres populations du Beloudjistàn, auxquelles cette particularité ethnographique peut très-bien s'appliquer; car les gens de Nagodar étaient les contemporains de notre voyageur, et ne pouvaient pas avoir de postérité assez nombreuse pour l'autoriser à faire sur leur compte cette remarque. M. Pauthier a bien raison d'attribuer aux qualités naturelles du climat du Beloudjistan l'obscurcissement de l'air, que le voyageur vénitien rapporte aux maléfices diaboliques des Karaounas. J'ajouterai que ce phénomème, connu des Persans sous le nom de *koukar*, est une espèce de brouillard sec que

j'ai décrit dans mon Mémoire sur la partie méridionale de la Perse (p 212-214), et que, s'il est accompagné de ce que j'ai nommé un ouragan de poussière (p. 215), l'obscurité peut devenir plus grande que celle que l'on observe pendant les éclipses totales du soleil.

Pour ce qui en est de la date de l'attaque de Marco Polo par les Karounas, je crois, comme M. Pauthier, que cet événement a eu lieu en 1293 ou 1294, à l'époque où Marco Polo conduisait la princesse Cogatra à la cour de Kaïkhatou; mais je dois avouer que je crois impossible d'établir sur cette base un synchronisme en faveur du Roukn eddine Mahmoud de Texeira. Outre que tous les renseignements historiques de ce voyageur sont très-sujets à caution, et que notamment son Roukn eddin n'est autre que l'atabek Koutb eddine Mahmoud, cousin de Roukn eddine Moubarek Khodjek, fils de Boraq, nommé gouverneur de Kirman en 605 de l'hégire, je ferai observer que Marco Polo transcrit toujours par Acomat, Ahomat ou Achomat le nom d'Amed, et jamais celui de Mahmoud. Quant à Rouomedan, il me semble évident que c'est Ramadhan; ainsi Ruomedan Ahomet doit être Ramadhan Ahmed, et non Roukn eddine Mahmoud. On perdrait son temps à chercher ce personnage dans l'histoire de cette époque. Notre voyageur nous dit clairement que ce gouverneur, ou melik, était « l'homme de cest roy de Creman, » et M. Pauthier a tort de vouloir traduire cette expression par le mot *vassal*. *Adami félon*, ou l'homme d'un tel, est une expression très-usitée en Orient, et désigne toujours un subalterne employé par son chef, et pouvant quelquefois être chargé de fonctions importantes. Il est vrai que Marco Polo désigne Hurmouz comme *chief de règne* ou capitale, et dit que le melik exerçait le droit de mainmorte sur les biens des étrangers décédés dans ce port; mais néanmoins cela ne saurait nous autoriser à admettre l'existence d'une dynastie royale à Hurmouz Du reste, si même Marco Polo ne nous l'avait pas dit, nous saurions par Yakout, contemporain du voyageur vénitien, que Hurmuz était, à cette époque, un port de Kir-

man, et, je le répète, il est tout à fait impossible d'admettre que cette ville ait été gouvernée à la fin du XIIIe siècle par un souverain, même vassal, des Qarakhitai établis à Kirman; car le nom de sa dynastie n'aurait pas manqué d'être mentionné par quelque chroniqueur, d'autant plus que les déprédations des Beloudjs n'ont pas échappé à leur attention. Nous lisons dans le *Tariki guzidèh* de Moustaufi Kazwini (fol. 234 v°, fonds Gentil, n° 15) que le sultan Koutb eddine résolut, en 651, d'arrêter les désordres commis par les Beloudjs nomades كوج بلوج, dont la hardiesse était telle qu'ils allaient au pillage tambour battant et bannières déployées. Il les surprit une nuit dans leur campement pendant leur sommeil, et en fit un carnage terrible auquel même les enfants à la mamelle ne purent échapper. Mais il paraît que cette leçon fut bientôt oubliée, et que, renforcés par les Karaounas, ils reprirent leur ancien métier. Ainsi, pour nous, l'essentiel n'est pas de retrouver l'équivalent historique de l'homme que Marco Polo nomme *Ramadhan Ahmed*, mais de faire disparaître le doute qui peut encore exister sur l'époque précise du fâcheux accident qu'il mentionne sans en préciser la date, et je crois qu'il n'est pas difficile de le faire. Nous savons que Marco Polo parle deux fois de la perte de sa suite, dans les chapitres XVIII et XXXV. Dans le premier de ces deux passages, il dit: « Tuit morurent, qu'il n'en eschappa que VIII; » et dans le second: « et perdit toute sa compagnie, que n'eschappa avec lui que sept personnes de toute sa mesnie. » Cette concordance dans le nombre d'individus perdus et sauvés fait voir qu'il parle du même fait dans les deux chapitres. Or, comme le chap. XVIII contient la relation de son voyage de retour, il ne peut y avoir de doute sur l'époque de cet événement.

La description de Hurmuz, assez détaillée pour Marco Polo, ne présente aucune difficulté de plus, et nous ne nous y arrêterons pas; mais nous remarquerons cependant que notre voyageur mentionne un fait curieux, c'est-à-dire la préférence qu'accordent les habitants de Hurmuz à la chair

du poisson, ce qui fait penser aux ichthyophages de Strabon.

Des côtes du golfe Persique, Marco Polo revient encore une fois à Kirman, et il décrit à cette occasion, sans les désigner par leur nom propre, beaucoup de *bains naturellement chauds*. Or, comme sur le territoire de Kirman il n'y a pas de sources thermales plus renommées que celles de Sirtch, je crois qu'il veut parler de cette localité. Mon compagnon de voyage, M. Goebel, l'a visitée en 1859, et il a constaté que, dans les différents bassins qu'on y trouve, la température varie de 33° à 37° centigrades.

La description du désert de Kirman, dans le Livre de Marco Polo, est très-exacte. Il dit qu'en partant de Kirman et en se dirigeant vers le nord «devers tremontaine,» on trouve bien sept journées «de moult aniouse voie.» Pendant trois journées on marche sans eau, et celle qu'on y trouve «est amère et vert, et si salé que nul ne la pourroit boire» sans éprouver des coliques. Comme le seul endroit du désert de Lout où il y ait de l'eau est le ruisseau bourbeux, salé, amer et verdâtre nommé *Cheur-roud* (voir *Mém. sur la partie mérid. de l'Asie centrale*, p. 180), nous ne pouvons avoir aucun doute sur l'orientation de l'itinéraire de Marco Polo depuis Kirman jusqu'à ce point. En gardant toujours la même direction, on atteint à Ambar, ou dans le voisinage de cette source salée, la limite septentrionale du désert.

Je l'ai traversé, en 1859, en cinq jours, depuis le 3 jusqu'au 7 avril, en marchant jour et nuit. Marco Polo, qui semble s'être aventuré dans cette terrible solitude directement de Kirman, a dû y rester à peu près le même temps, quoique les petites caravanes mettent moins de temps à faire ce trajet. De cet endroit, Marco Polo arrive, en quatre journées de voyage à travers un autre désert, à Cabanant, que M. Pauthier identifie avec Khébis. D'après les anciennes cartes de cette partie de la Perse, où Khébis était indiquée au centre du désert, on aurait le droit d'accepter cette identification, mais la *Géographie orientale*, traduite par Ouseley, dit déjà très-clairement

que Khébis est sur la lisière du désert; M. Ferrier (p. 440 et 441, éd. angl.) donne un itinéraire à travers le désert, où l'on voit que Khébis est au milieu des terres cultivées; enfin, sur la carte qui accompagne le Voyage de M. Abbott, cette erreur est définitivement rectifiée. Ainsi, actuellement, nous devons chercher pour Cabanant une autre localité, et je crois que c'est le district de Bendan ou le Kainbendanat de nos jours, c'est-à-dire la partie sud-est de la province de Kaïn, dont la partie nord-ouest, comme nous l'avons vu, portait le nom de *Toun-ou-Kaïn*. Un Persan aurait prononcé ce nom *Bendanati Kaïn;* mais, comme il est certain que Marco Polo, voyageant sous les auspices du gouvernement monghol, avait plus souvent affaire aux Turcs qu'aux Persans, il n'est pas étonnant qu'il ait retenu ce nom dans sa forme touranienne. Actuellement on peut facilement aller de la lisière septentrionale du Lout à Bendan sans passer par le désert; et l'on peut se demander s'il est probable que le voyageur vénitien ait préféré la mauvaise route à la bonne; mais je ferai observer, en réponse à cette objection sérieuse, qu'en coupant le désert il évitait de faire un détour considérable qui n'entrait peut-être pas dans ses vues, et qu'il pouvait y avoir mille petites raisons personnelles et locales pour que la caravane dont il faisait partie préférât ne pas passer par le territoire de Nih.

Tout ce que Marco Polo rapporte sur le district et la ville de Bendan est exact jusqu'à nos jours. On y travaille le minerai de fer, on y exploite le manganèse, considéré toujours comme un remède contre les maux d'yeux. Je ne saurais dire si l'on y fabrique encore des miroirs d'acier, mais ce qui est certain, c'est qu'on ne peut plus appliquer à Bendan le titre de « cité grant » que lui donne Marco Polo. De Cabanant notre voyageur va à Toun-ou Kaïn, et il se plaint de nouveau d'être obligé de traverser un désert long de huit jours de marche. Maintenant on peut aller à Toun dans quelque direction qu'on veuille, sans rencontrer un désert aussi étendu. Ainsi nous avons à choisir entre trois suppositions : ou bien,

au XIIIe siècle, ces contrées étaient beaucoup moins cultivées que de nos jours; ou bien l'invasion des Mongholx sévit tellement dans la province de Kaïn, que les places habitées devinrent désertes; ou bien enfin la mémoire a fait défaut au noble voyageur, seulement pour cette partie de la route. Il me semble que la seconde supposition est la plus probable; car elle est conforme à l'histoire. Du reste, dans cette partie de la Perse, il ne faut qu'exterminer les habitants pour que le désert envahisse, dans l'espace de peu d'années, les parcelles de terre qui lui ont été enlevées par le rude labeur de plusieurs générations.

De Toun, Marco Polo conduit son lecteur à Alamout, par « une grandissime plaine » où est l'*arbre solque*. M. Pauthier identifie très-heureusement cette expression avec le mot arabe *thoulq, ficus vasta;* mais je doute que l'on puisse chercher sa position aussi loin qu'il le propose, notamment à la frontière nord-ouest du pays des Khassaks de gauche, sur la rivière Oli, descendant de l'Hindou Kouch. Le platane, comme l'observe M. Pauthier, n'est pas assez rare en Perse pour que Marco Polo ait cru devoir en signaler la présence dans cette localité particulière. Cela est très-vrai; j'ajouterai même que le platane est un arbre très-commun en Perse, dans les jardins; mais là où il vient de lui-même, et où il occupe le centre d'une vaste plaine déboisée, cet arbre est entouré, même de nos jours, d'une vénération toute spéciale, et la localité où ce phénomène de croissance a lieu ne manque pas d'être appelée *endroit de l'arbre seul*. Ainsi, dans beaucoup de localités de l'Asie centrale et de l'Aderbeidjan, j'ai trouvé des endroits désignés par le nom turc de *yalgouz agatch*, ou arbre seul, comme l'écrivait le voyageur vénitien. Les renseignements que Marco Polo nous donne sur les Assassins sont très-curieux et très-exacts; mais nous ne nous y arrêterons pas, car les notes savantes de M. Pauthier ne laissent rien à désirer à cet égard. Je remarquerai seulement qu'il semble inutile de faire dériver le mot *Mulette* de *Mulahidèh*, car Marco Polo dit très-explicitement qu'il s'agit ici du nom d'un endroit « où le viel

de la montaigne souloit (avait coutume de) demourer. » Or, comme nous savons que, jusqu'à présent encore, cette localité est désignée par le nom d'*Alumout*, Mulette en est une transcription assez fidèle. M. Pauthier cite un passage d'une lettre de M. Aucher-Éloy, où ce voyageur, aussi persévérant que malheureux, donne des détails sur les ruines d'Alamout; ils sont intéressants, mais assez courts, et je renverrai les curieux à une description plus circonstanciée de ce fort, jadis si redouté, faite, en 1832, par le colonel Monteith, et publiée dans le IIIe volume du Journal de la Société géographique de Londres, p. 15.

D'Alamout, Marco Polo transporte son lecteur, sans s'arrêter en route, à Sapourgan, que M. Pauthier, comme ses prédécesseurs, a très-bien identifié avec Chipourgan; mais la distance immense de 1,200 kilomètres qui sépare ces deux endroits, et les six journées de voyage que Marco Polo semble accorder en tout pour faire ce long trajet, paraissent arrêter le savant éditeur français comme tous ses devanciers. Sans aucun doute, en proposant de commencer cet itinéraire à Kaïn, M. Pauthier en raccourcit beaucoup la longueur; mais je crois que le texte est trop précis en cet endroit pour permettre d'adopter son hypothèse ingénieuse. En effet, la phrase « et quant l'en se part de *ce chastel*, » qui ne peut être, selon moi, qu'Alamout, nous indique si nettement le point de départ du voyageur que nous n'avons aucun droit de le placer ailleurs. Mais je ne crois pas que cette difficulté en soit une bien réelle, et il me paraît qu'elle doit se résoudre de la même manière que celle des dix-sept jours de voyage entre Oucaca et Boukhara.

Reprenons le texte de Marco Polo; il y dit : « Et quant l'en se part de ce chastel, on chevauche par beaus plains et belles costières, là où il a moult beaus herbages....... et dure bien ceste contrée six journées. Il y a villes et chasteaux assez. Les gens y aourent Mahomet. Et aucune fois y treuve l'en un désert de soixante milles ou de mains, esquels désers ne treuve l'en point d'eaue; mais la convient

porter o lui. Et quant l'en a chevauchié les VI cités, si treuve l'en une cité qui a nom *Sapurgan.* » Il me semble que la forme même des expressions employées par notre voyageur, dans ce passage, indique clairement que soit par manque de mémoire, soit pour toute autre cause, il ne nous y donne qu'un vague souvenir des pays qu'il traverse. Il mesure sa route, tantôt par le nombre des journées de voyage, tantôt plus exactement, mais sur un espace très-restreint, par milles, et enfin il se contente de dire qu'il passe VI cités. Cette indécision dans la manière de s'exprimer n'a pas échappé à la perspicacité de M. Pauthier: mais, comme il veut retrouver ces six premières journées, non dans les environs d'Alamout, mais sur le territoire de Kaïn, il commet une erreur géographique en parlant *des contrées boisées du Kouhestan.*

Mes compagnons de voyage ont parcouru ce pays dans toute sa longueur; et la relation de M. Bunge, imprimée dans les *Mittheilungen* de M. Peterman, ne laisse aucun espoir de retrouver, dans les environs de Kaïn, non-seulement six jours de route à travers un pays cultivé et surtout boisé, mais même six heures de marche à pied. On a beau s'y diriger de quelque côté de l'horizon que ce soit, trois heures de voyage suffisent pour vous conduire dans un désert plus ou moins aride et plus ou moins étendu. Mais il me semble qu'il n'y a aucune nécessité de recourir à cette hypothèse. En partant d'Alamout, on traverse certainement en six jours, et même plus, si l'on veut, les districts fertiles de Roudbar et de Damghan. Si l'on va de là au sud-ouest en se dirigeant sur Toun, comme il est probable que Marco Polo l'a fait, car le nom même du Khorassan lui est inconnu, on ne sera pas embarrassé de trouver soixante milles de désert sans eau, dans la plaine salée qui sépare le Kouhistan du district de Damghan; puis l'on passe par six cités qui peuvent être Toun, Herat, Kerroukh, Badghis et Meimanèh, ou d'autres, placées dans la même direction.

De Chibergan, Marco Polo nous conduit à Balkh, où, selon lui, Alexandre le Grand épousa une fille de Darius.

Cette ville célèbre était déjà fort ruinée; mais, néanmoins, notre voyageur y a admiré quelques beaux palais. De Balkh, après avoir passé, comme il dit, « la limite des terres du seigneur tatare du Levant, » il arrive, en se dirigeant vers l'est-nord-est, et *sans préciser en combien de jours*, dans un pays qu'il nomme *Gana*, et aussi *Sana* ou *Dogana* d'après d'autres manuscrits. Il le décrit, selon son habitude, très-sommairement, en disant que ce territoire est assez désert, car les habitants se cachent dans des forteresses construites dans les montagnes; qu'il y a beaucoup d'aigles, de lions et de venaison. J'ai souligné les mots « sans préciser en combien de jours » avec intention; car, après la description de Balkh, le texte porte : « Or laisserons de ceste terre, et vous conterons d'un autre pays qui s'appelle *Gana*. Quant l'en se part de ceste cité que je vous ai dit « conté » d'après les manuscrits A et C), si chevauche l'en bien douze journées entre Grec et Levant; » et puis le chapitre suivant XLV commence par les mots : « Quant l'en a alé *ces* douze journées, si treuve l'en un chastel qui a nom *Taican*. » A quoi faut-il rapporter l'expression « de ceste cité? » est-ce à Balkh ou à Gana? Les mots « que je vous ai dit » ou « conté » indiquent clairement qu'il s'agit de Balkh; car il ne pouvait pas dire de Gana qu'il en a conté, quand il n'a fait que mentionner le nom de ce pays. Mais le passage suivant : « Quant l'en a allé *ces* douze journées » on arrive à Taican, fait voir, avec la même évidence, qu'il s'agit ici de Gana. Ainsi je crois qu'il veut dire tout simplement qu'entre Balkh et Taican il a traversé en douze jours le pays de Gana, en se dirigeant, *au commencement de la route*, à l'est-nord-est. Le supplément que je propose de faire au texte de Marco Polo, et que je viens de souligner, me semble indispensable, par les raisons que j'exposerai ci-après; mais, dans tous les cas, il est évident que la longueur de la route de Balkh à Gana n'est pas bien précisée. M. Pauthier croit retrouver dans Gana un Khanat monghol quelconque, dont le nom se serait conservé dans le Khanabad de Burnes et de Mohan Lal, ou le Khanéi-bad de Wood;

qui du reste est le même endroit, c'est-à-dire la résidence d'été du chef de Koundouz.

Il m'est impossible d'admettre cette identification : 1° parce que Khan-abad n'est pas une province, mais un gros bourg, choisi par Mourad Bek pour sa résidence d'été, à cause de la fraîcheur de son climat, et qu'il est de création moderne; 2° parce que de Khan-abad à Talican, dans lequel M. Pauthier reconnaît très-heureusement le Taican de Marco Polo, il y a une petite distance que M. Wood a parcourue, le 12 décembre 1837, en six ou sept heures; car il dit (p. 236) qu'il a quitté Khan-abad le matin, et qu'à trois heures de l'après-midi (p. 239) il entrait à Talican; 3° parce que le terrain qui sépare Balkh de Talican n'est pas du tout montagneux, mais bien plutôt une plaine sablonneuse, et que, à moins de le faire exprès, on n'a guère besoin, pour aller de Balkh à Talican, de se diriger vers l'est-nord-est, car ces deux localités sont presque exactement sous la même latitude; et enfin 4° parce que, dans le nom de Khan-abad, qui doit être prononcé comme s'il y avait deux *h* fortement aspirés, *khanabad*, rien ne représente le son *ga* du mot *Gana*, d'autant plus que le *khei* est toujours rendu, par Marco Polo, par un *c*, comme dans les mots *Balac*, *Balacian*, *Bocara*, etc.

Aussi je crois que c'est le pays que les géographes arabes nommaient *Dzaghanian* et que quelques-uns d'entre eux écrivaient aussi *Djaghanian*. Non-seulement nous y retrouvons tous les éléments des noms *Gana*, *Dogana* et *Sana* reproduits dans les différents manuscrits, mais en outre Yakout nous informe aussi, comme Marco Polo, que c'était un pays montagneux et très-giboyeux. Istakhri dit que la distance de son chef-lieu à Termed est de cinq jours : or Termed était à deux journées de marche de Balkh, donc entre Balkh et Dzaghanian il y avait en tout sept journées de marche. Talican est, un peu plus qu'à un degré d'équateur, au sud-sud-est de Dzaghanian, et cette distance est facilement parcourue en cinq jours, de manière que nous y retrouvons les douze journées de marche de notre voyageur, dont les sept

premières doivent être orientées selon la direction est-nord-est, et les cinq dernières selon l'azimut du sud-sud-est.

De Talican, Marco Polo conduit son lecteur à Casem, localité que M. Pauthier reconnaît comme identique au Kachim des géographes orientaux; enfin de là il passe à Balacian ou Badakhchan. Le voyageur vénitien donne des détails très-curieux sur cette localité, célèbre par ses mines; mais nous ne les relèverons pas, car M. Pauthier s'est acquitté de cette tâche avec autant de science que de perspicacité. Nous ferons observer seulement qu'il est bien remarquable que, dans un itinéraire de Khokand à Badakhchan, communiqué, par un témoin oculaire, à M. Timkofsky, et publié par ce dernier dans son Voyage à Peking (t. I, p. 433-439, éd. franç. Paris, 1827), on retrouve le nom de Siknan mentionné par Marco Polo sous la forme de Sygninan.

De Badakhchan Marco Polo passe à la province de Basiam ou Bacian, dans laquelle Marsden et les autres commentateurs de notre voyageur ont cru pouvoir reconnaître Pichaour, et que M. Pauthier identifie avec la région, géographiquement peu connue, habitée par les Kafirs siahpouch, en se basant, par exemple, pour cette identification, sur ce que la ville de Pechaour n'a été fondée que trois siècles après Marco Polo, par l'empereur Akber. Mais nous ferons observer au savant éditeur qu'il a parfaitement raison quant à la date de la fondation de la *ville* de Pichaour, mais que la vallée où elle se trouve portait ce nom bien avant la fondation de la cité; car ce district est désigné ainsi dans les Mémoires du sultan Baber (Ritter, *Géogr. de l'Asie*, t. VII, p. 220). Néanmoins je crois que Marsden a tort; mais je ne puis non plus accepter l'identification proposée par M. Pauthier; car il ne dit, en faveur de son hypothèse (p. 123), que « Nous pensons, nous, que la *province*, la contrée dont Marco Polo a voulu parler, mais sur laquelle il ne s'est pas étendu, parce qu'il n'avait que très-peu de renseignements à donner, est le pays de Paschiai (qu'il nomme *Pasiadir*, p. 81), dans le Kaferistan. » Je crois pouvoir reconnaître dans le Bacian, qu'un Vénitien

ne pouvait prononcer que comme Bachian, de même que, dans l'autre forme du même nom Basian, la vallée de Pichin. Marco Polo nous dit que ce pays est très-chaud; qu'il est au sud de Badakhchan et à dix journées de marche; que la nourriture des habitants est le riz et la viande, et qu'ils savent « moult d'enchantement et d'art dyabolique. » Or nous savons, par Arth. Conolly, que toutes ces particularités s'appliquent, encore de nos jours, à la population et à la vallée de Pichín, et que même les seïdes de cette localité jouissent d'une réputation bien établie de pouvoir chasser les démons (Conolly, vol. II, p. 136). De plus, Pichin est exactement au sud de Badakhchan, et la distance entre ces deux endroits ne dépasse pas 600 kilomètres, qu'il n'est pas difficile de parcourir en dix jours de marche forcée. Je n'ai pas besoin d'ajouter qu'aucune de ces particularités ne convient au pays des Kafirs, dont le climat est plutôt rude que chaud, et dont les habitants boivent du vin et ne cultivent pas le riz. Cette boisson surtout n'aurait pas manqué de frapper un Européen qui a si longtemps voyagé dans des pays musulmans, où le vin est sévèrement défendu.

Après Basiam, Marco Polo décrit Chesimur ou Kachemir. Il serait difficile d'ajouter quelque chose au savant commentaire dont M. Pauthier fait accompagner ce passage, de même que la description de Wakhan et du pays des Belors, où Marco Polo conduit son lecteur, en revenant sur ses pas, et en partant encore une fois de Badakhchan, mais en se dirigeant cette fois vers l'est-nord-est.

On a cru longtemps que M. Wood était le seul Européen qui eût eu l'occasion de visiter ces contrées après le voyageur vénitien; mais un membre distingué de la Société géographique de Saint-Pétersbourg, M. Vénukof, a découvert, dans les archives du Dépôt de la guerre, un mémoire, rédigé en allemand en 1805, et signé ainsi : « Georg Ludwig von....... » dans lequel nous trouvons une relation détaillée d'un voyage exécuté quelques années auparavant, précisément à travers le Kaferistan et Wakhan. (Voyez

Mémoires de la Société géographique de Russie, tome II, 1862.)

Envoyé, comme le fut plus tard Mourcroft, par la Compagnie des Indes, pour acheter des chevaux, notre voyageur inconnu partit de Bombay ou de Calcutta, avec le lieutenant Harvey et quelques cipayes indiens. Il commence son itinéraire au Kachemir, d'où il se rendit chez les Siahpouchs. Reçu au commencement avec défiance, il fut très-bien accueilli ensuite, quand les habitants, par un examen détaillé de sa personne, eurent acquis la conviction qu'il n'était pas musulman. Du Kaferistan il passa chez les Belors, auxquels il acheta cent trente-deux chevaux, qu'il expédia dans l'Inde le 31 mai d'une année non indiquée, avec le lieutenant Harvey, huit cipayes et son interprète. Il alla lui-même, avec le reste de sa suite, à Tachkend, en passant par Wakhan, Kachghar et Badakhchan, qu'il trouva au pouvoir des Chinois. Poussant plus loin son excursion, presque jusqu'à la frontière russe, il fut attaqué par les Khirghises, qui lui prirent tout son avoir. Heureusement pour la science, son levé, tracé sur un rouleau, était placé, dans les fontes de sa selle, à côté de ses pistolets. Or, comme son cheval était sellé, il eut le moyen de fuir, en ne sauvant de tout ce qu'il possédait que son itinéraire. Il ne fut pas poursuivi par les nomades, occupés à piller son camp. Arrivé presque mourant de faim à Otrar, il y trouva l'occasion de se joindre à une caravane qui allait à Samarcande, d'où il revint dans l'Inde par la route déjà décrite. Les chevaux qu'il avait achetés chez les Belors n'eurent pas un meilleur sort. Le lieutenant Harvey fut attaqué par les Maharattes, qui lui prirent toutes ses bêtes; et notre voyageur inconnu dit que cet événement lui occasionna par la suite beaucoup de désagréments.

En Angleterre, on met en doute la réalité de ce voyage, et un éminent savant de Londres[1] m'écrit à ce sujet : « The anonymous German gentleman I have heard much during the

[1] Après l'exposition que Sir H. Rawlinson a faite dans la séance de la Société de Géographie de Londres du 23 mars dernier, le lecteur reconnaîtra

last few years, both from the papers on central Asia translated by M. Mitchel at S. Petersburgh, and from your own letter to Sir R. Murchison, *I doubt.* — No trace of such a person or of his companion lieutenant Harvey is to be found in the records of the Indian Office and the route moreover from Cashmir to Pamir is absolutely incomprehensible, I might say almost impossible. I strongly suspect that the so called travels are a compilation from native sources, and that no single individual ever performed the journey in question. » Tout en accordant un grand poids à l'opinion de mon savant correspondant, voyageur très-hardi et très-expérimenté lui-même, je me permets d'ajouter que, s'il avait pu voir comme moi le levé qui accompagne la relation écrite de mon voyageur inconnu, il n'aurait pas hésité un instant à admettre la réalité de l'existence de ce dernier. Non-seulement il trace, dans les environs de Kachghar, des détails topographiques parfaitement inconnus en 1803, mais il reproduit avec une grande exactitude les accidents du terrain des environs de Samarcande et de Tachkend; il dessine correctement le cours du Syr-Daria et de ses affluents venant du Nord, et tout ceci à une époque où aucun levé n'a été exécuté dans la steppe Khirguise, depuis celui de Mouravine, envoyé à Khiva en 1740, mais dont le travail topographique n'a été publié qu'en 1842.

De Kachghar Marco Polo revient à Samarcande, et M. Pauthier relève très-bien les quelques détails que le voyageur vénitien donne sur cette ville. Enfin, par Yarkend et Khotan, Marco Polo entre en Chine. L'espace qui m'est réservé m'oblige à m'arrêter ici, et à prendre congé, bien à regret, du voyageur vénitien et de son savant commentateur. Je dirai seulement qu'au fur et à mesure que Marco Polo pénètre plus profondément dans l'Empire chinois et dans l'Inde, les notes qui accompagnent son texte deviennent plus intéressantes et plus instructives. Les riches littératures du

aisément que je cite ici un passage d'une lettre qu'il m'a fait l'honneur de m'adresser, au sujet du voyageur allemand dont il est question ici.

Céleste Empire et de l'Inde brahmanique sont exploitées par une main de maître, pour élucider le texte du voyageur du XIII[e] siècle. L'érudition française vient de lui élever ainsi, par le travail de M. Pauthier, un monument digne du « beau pays » auquel Marco Polo a, pour ainsi dire, légué son œuvre, en choisissant sa langue, de préférence à toute autre, pour rédiger son odyssée, plus vaste et plus véridique que celle du poëte immortel de la Grèce antique.

N. DE KHANIKOF.

LETTRE A M. MOHL,

SUR UN PASSAGE DU *KITAB EL-FIHRIST*, RELATIF AU PEHLEVI ET AU HUZVARECH.

Monsieur,

M. Quatremère, dans son Mémoire sur les Nabathéens, donne la traduction suivante d'un passage du *Kitab el-fihrist*, manuscrit arabe dont un chapitre contient de précieux renseignements sur la Perse.

« Les Perses ont aussi un alphabet appelé *zewaresch*, زوارش, dont les lettres sont tantôt liées, tantôt isolées. Le vocabulaire se compose d'environ mille mots, et ils s'en servent pour distinguer les expressions qui ont une forme semblable. Par exemple, quiconque veut écrire le mot گوشت, qui, en arabe, se traduit لحم « chair, » écrit *bisra*, بسرا, qu'il prononce *gouscht;* si l'on écrit *nan*, نان, qui signifie « pain, » on trace le mot *lahma*, لحما, que l'on prononce *nan*. Il en est ainsi des autres mots, à l'exception de ceux qui n'ont point besoin d'être déguisés, et que l'on écrit comme ils se prononcent[1]. »

En relisant dans les *Études sur l'alphabet pehlevi*, récemment publiées par M. Lenormant[2], cette traduction, fidèle-

[1] *Journal asiatique*, 1835, p. 255.
[2] *Journal asiatique*, août-septembre 1865, p. 200.

ment reproduite, j'y remarquai une certaine obscurité qui me fit concevoir des doutes sur l'exactitude du traducteur. Afin d'avoir le cœur net de ces soupçons, j'allai à la Bibliothèque consulter le manuscrit du *Kitab él-fihrist*, et je parcourus attentivement les quelques pages que Mohammed ben Ishaq consacre aux langues et aux écritures de la Perse. Le résultat de cette lecture ne fit que confirmer ma première impression, et me permit de faire en outre une observation inattendue, qui n'est pas sans intérêt.

Je commence par donner le texte du passage dont je viens de citer la traduction, afin de mieux faire comprendre ce que j'ai à dire[1].

ولهم هجاء يقال له زوارش يكتبون بها الحروف موصول ومفصول وهو نحو الف كلمة ليفصلوا بها بين المتشابهات مثال ذلك انّه من اراد ان يكتب كوهت وهو اللحم بالعربية كتب بِسْرًا وتقراه كوهت على هذا المثال (N° I) واذا اراد ان يكتب نان وهو الخبز بالعربية كتب لَهْمًا وتقراه نان على هذا المثال (N° II) وعلى هذا كل شى ارادوا ان يكتبوه الا اشيا لا يحتاج الى قلبها تكتب على اللفظ

D'abord une circonstance toute particulière, qui a échappé à l'attention de M. Quatremère, c'est que le manuscrit arabe, après la transcription phonétique des mots بِسْرًا et لَهْمًا, en donne *la transcription graphique parfaitement exacte en lettres pehlevies*. C'est là un fait très-caractéristique, et, si je comprends jusqu'à un certain point que M. Quatremère ne l'ait pas remarqué, j'ai peine à m'expliquer qu'il n'ait pas vivement frappé M. Lenormant, s'il a réellement fait une recherche dans le manuscrit original. C'était pour son travail paléographique une donnée assez importante pour qu'il ne dédaignât pas de la recueillir. Je me rends mieux compte de

[1] Manuscrit arabe n° 874, fol. 16 v°.

l'inadvertance de M. Quatremère, qui ne traduisait ce passage qu'incidemment, et dans un but général. D'ailleurs, à première vue, les deux groupes pehlevis, tracés par le qalam d'un copiste scrupuleux, mais inexpérimenté, ont une physionomie arabe, et se confondent d'autant plus facilement avec le contexte que les points diacritiques y sont en général fort clair-semés. Cependant l'illusion, possible dans une lecture rapide, ne dure pas devant un examen un peu plus attentif, surtout lorsqu'on voit les deux groupes suspects précédés de la formule traditionnelle وهذا مثاله « et en voici l'exemple. » Mis aussitôt sur mes gardes, je m'aperçus que j'avais affaire à deux mots pehlevis, que je pus déchiffrer sans aucune difficulté, à l'aide des nombreux alphabets reproduits par M. Lenormant lui-même. Voici, du reste, le *fac-simile* exact de ces deux mots pehlevis ; ils correspondent respectivement dans le texte transcrit plus haut aux endroits désignés par les numéros I et II.

N° 1. [illegible] N° II. [illegible]

Le doute n'est pas permis ; le n° I se déchiffre couramment : رعواند et le n° II : كسيه. Il est même surprenant que les caractères pehlevis n'aient pas été plus gravement altérés par le copiste arabe. Je ferai remarquer que dans le premier mot ces caractères sont isolés, et que dans le second, au contraire, ils sont liés. Je prends ici acte de cette particularité, sur laquelle j'aurai à revenir tout à l'heure.

Si maintenant nous passons à l'examen de l'interprétation identique qu'ont donnée de ce passage MM. Quatremère et Lenormant, nous trouverons matière à d'autres remarques. *A priori*, on est frappé, en lisant les deux premières phrases de la version française, de l'incohérence qui y règne : « Les Perses ont aussi un alphabet....... le vocabulaire se compose..... » Le vocabulaire de quoi ? de l'alphabet ? Il est impossible de comprendre autre chose. Or, qu'est-ce que le

vocabulaire d'un alphabet? Nous sommes forcés, pour avoir raison de cette énigme, de recourir au texte arabe, qui nous en donnera peut-être le mot.

Quel est le terme arabe que M. Quatremère traduit par *alphabet?* C'est هجاء. Mais qu'entend l'auteur du *Kitab el-fihrist,* par هجاء? Est-ce réellement un système graphique analogue à ceux qu'il vient d'énumérer jusqu'ici, un alphabet? Je ne le pense pas, et pour trois motifs.

1° Le Huzvarech, sur lequel on a tant discuté et sur lequel les avis sont encore partagés, n'est assurément pas un alphabet. Ibn Moqaffa, de qui Mohammed ben Ishaq tenait directement ses renseignements, connaissait trop bien la Perse pour commettre l'étrange méprise de prendre le Huzvarech pour un alphabet. D'ailleurs rien ne ressemble moins à la définition d'un alphabet que les détails donnés plus bas sur le هجاء.

2° L'auteur commence par dire qu'il existe en Perse *sept genres d'écriture* (سبع انواع من الخطّ [1]). C'est très-clair. Je ferai remarquer à ce propos que M. Lenormant ne parle que de cinq écritures, et je ne sais trop pourquoi il en supprime deux de propos délibéré. Or, si ce qu'entend l'auteur arabe par le mot هجاء était réellement un alphabet comme ceux qu'il décrit, une écriture, un خطّ enfin, il eût dit simplement : Les Perses ont *huit* genres d'écritures; ou bien, s'il eût oublié de faire entrer tout d'abord ce huitième système graphique en ligne de compte, il ne se fût pas servi, pour le décrire, après les sept autres qu'il désigne invariablement sous le nom de كتابة, du terme spécial هجاء. En un mot, c'est à dessein que l'auteur a employé l'expression de هجاء.

3° Le mot هجاء ne signifie pas alphabet en arabe; c'est

[1] Dans un article publié en 1840 dans le *Journal des Savants* (p. 415 et 416), M. Quatremère avait également donné, d'après le *Kitab el-fihrist,* la description de ces sept écritures, description citée, avec le passage relatif au *Zewaresch*, par M. Spiegel dans sa *Grammatik der Huzwâresch Sprache.*

l'expression composée de حروف الهجاء, qui a l'acception d'alphabet, et encore d'alphabet phonique, d'éléments d'épellation, et non pas d'alphabet graphique. Le هجاء est proprement l'épellation. Pour plus de sûreté, je transcris et traduis ici l'explication que nous offre au mot هجاء le Qamous turc.

الهجاء کساء وزننده بر لفظی حروفیله تقطیع ایلمك معناسنه در

«Le *hidja* (sur le wezn *kisa*) : action de décomposer un mot (*vox*) en ses articulations.»

Ainsi هجاء ne signifie donc pas un alphabet, en tant que considéré sous le rapport graphique. C'est plutôt un procédé phonétique analogue à celui de l'épellation, de la lecture, etc. et dont j'essayerai bientôt de déterminer la valeur particulière dans le cas qui nous occupe. L'auteur dit, il est vrai, ولهم هجاء يقال له زوارش يكتبون بها الحروف موصول ومفصول, ce que M. Quatremère traduit par : «Les Perses ont aussi *un alphabet appelé zewaresch, dont les lettres* sont tantôt liées et tantôt isolées.» Je crois que cette traduction ne rend pas exactement la pensée de l'auteur arabe. Il faut remarquer que le texte dit يكتبون بها et non pas به; le pronom affixe ها ne peut donc se rapporter qu'à زوارش, هجاء, étant du masculin (يقال له). Le deuxième membre de phrase équivaut par conséquent à : «ils écrivent en huzvarech (en se servant du huzvarech) les lettres liées ou isolées.» Il ne s'agit pas ici de caractères particuliers au huzvarech, comme le ferait croire la traduction de M. Quatremère, mais bien d'une habitude calligraphique consistant à écrire, dans de certaines circonstances, les caractères pehlevis ordinaires, soit liés (comme de coutume), soit isolés. Cela est tellement vrai, que l'auteur, dans les transcriptions pehlevies dont nous avons donné plus haut le *fac-simile*, se sert tout simplement du caractère pehlevi usuel, comme chacun peut s'en convaincre, et non pas d'un caractère spécial, qui serait le prétendu alphabet huzvarech. Le seul but de l'auteur, en parlant d'écriture, était de faire remarquer incidemment que

lorsqu'on écrivait un mot huzvarech (c'est-à-dire sémitique, suivant une théorie que nous verrons tout à l'heure), on pouvait, ou se servir de caractères liés, comme d'ordinaire, ou bien de caractères isolés, afin peut-être d'attirer l'attention sur ces vocables insolites, à peu près comme nous le faisons en espaçant, ou en employant les italiques. D'ailleurs ce qui suffit à nous prouver que l'auteur n'a pas voulu dire autre chose, c'est qu'en effet il nous cite *deux exemples* (un seul suffisait) de ce *hidja*, appelé *zevarech*, et qu'en les faisant suivre des transcriptions originales, il emploie dans l'une la seconde manière (caractères isolés, *fac-simile* n° I), et dans l'autre, la première (caractères liés, *fac-simile* n° II). Autrement on ne s'expliquerait guère l'opportunité de ce luxe d'érudition, s'il n'avait eu pour objet que de nous montrer simplement deux mots pehlevis sous leur forme nationale, et l'on s'expliquerait encore moins que les copistes, après en avoir pris si à leur aise avec les reproductions d'alphabets, évidemment donnés par le manuscrit *princeps*, eussent ici poussé le scrupule jusqu'à la leur conserver.

Dans la phrase suivante, je pense que وهو tombe autant sur toute l'opération décrite par Mohammed ben Ishaq que sur نحو الفى كلمة. On pourrait le rendre exactement par : *Voici en quoi consiste ce hidja :*

Le mot متشابهات a une signification extrêmement vague. M. Quatremère le traduit par : *Les expressions qui ont une forme semblable.* Le sens me semble très-obscur. Peut-être l'auteur veut-il dire que c'était pour éviter les répétitions, en ayant recours à un synonyme étranger, élégance qu'on retrouve dans plusieurs idiomes, qui, comme le pehlevi, contiennent deux éléments aussi hétérogènes que l'iranien et le sémitique; peut-être aussi donne-t-il à entendre que c'était pour ne pas employer un mot persan, exposé par sa forme à être confondu avec un autre.

Le reste de la traduction me paraît exact, à l'exception toutefois du mot قلب, où, je crois, l'on a un peu forcé le sens en parlant de « déguisement. » Je pense qu'il s'agit d'un

simple changement, sans le parti pris cryptographique qu'a l'air d'admettre[1] M. Quatremère, encore préoccupé des deux écritures secrètes mentionnées quelques lignes plus haut.

Après ces détails, qu'on trouvera peut-être un peu trop minutieux, mais qui étaient indispensables afin de rétablir le sens de ce passage précieux pour la définition du huzvarech, je veux essayer de déterminer ce qu'entend au juste l'auteur arabe par le mot *hidja*. Avant de toucher à cette question, je commence par traduire ici les renseignements donnés par M. Haug, sur ce que les Parsis actuels appellent huzvarech[2]. Les prêtres parsis, d'après le témoignage qu'il a recueilli de leur bouche même, *désigneraient sous le nom de huzvarech la partie sémitique du pehlevi.*

« Lorsque les prêtres parsis lisent le pehlevi, ils lisent généralement le terme persan à la place de ces mots étrangers; ils sont prêts, toutefois, si on les y invite, à les prononcer suivant les caractères dans lesquels ils sont écrits. Mais leur manière de prononcer ces mots sémitiques, dont les racines et les formes sont inintelligibles pour eux, est dans beaucoup de cas défectueuse. »

M. Haug ajoute à ce propos cette note importante :

« Ils lisent, par exemple, *kah* « quel, » au lieu de *aik; khastan* « désirer, demander, » au lieu de *bunshunasten; nishistan* « aller, » au lieu de *jatibuntan, etc.* » Cette circonstance a fort vraisemblablement donné naissance à l'étrange opinion de Westergaard, que les mots étrangers des livres pehlevis étaient de purs idéogrammes, inventés pour dérober aux laïques le sens des livres sacrés. Cependant les prêtres, lorsqu'on leur demande si ce mot étranger, considéré par Wes-

[1] « Cette écriture cryptographique et de convention ressemblait assez, dit-il, comme on le voit, à ce système connu de beaucoup de monde, et qui consiste en des phrases tracées en latin par des personnes entièrement étrangères à la connaissance de cette langue, et qui doivent être lues en français d'après des règles sûres et uniformes. » (*Journal asiatique*, 1835, p. 255.)

[2] *Essay on the sacred language, writings, and religion of the Parsees*, by M. Haug. Bombay, 1862 (p. 47 et 48).

tergaard comme un idéogramme, n'a pas une prononciation particulière, répondent que si, et prononcent alors ces signes, caractère par caractère, en disant en même temps : *Cela est huzvarech* (*that is huzvaresh*). Ce nom est donc exclusivement limité à l'élément sémitique du pehlevi, et non pas appliqué à la langue pehlevie en général[1]. Pour faciliter la lecture de ces mots sémitiques appelés *huzooresh* (c'est là très-probablement la véritable prononciation, et non pas *huzvaresh*), nous trouvons souvent une terminaison iranienne ajoutée à un mot sémitique; par exemple, *abi-dar* « père, » *ami-dar* « mère, » où le *dar* final indique que *abi* et *ami* doivent être prononcés *pâdar* (*padar?*) et *mader*, équivalents persans des mots sémitiques *ab* « père, » *am* « mère; » *yahavvanand* (que les prêtres lisent *janoonand*) « ils sont », où *yahavvan* est la troisième personne du pluriel du second temps (dont la signification est celle du présent et du futur) du verbe chaldéen *havâ* « être, » et *and*, la terminaison de la troisième personne du pluriel présent, du persan *hastand* « ils sont. »

On a dû sans doute remarquer dans ce passage de M. Haug de singulières analogies avec ce que Mohammed ben Ishaq dit dans le *Kitab el-fihrist*. Une circonstance qui vient encore justifier ce rapprochement, c'est que les deux termes iraniens كوشت et نان sont, en effet, remplacés chez l'auteur arabe, dans ce qu'il appelle le *zevarech*, par *deux termes sémitiques* بسرا et لحما[2]. On ne peut méconnaître dans ces deux mots, non-seulement deux racines, mais même deux formes sémi-

[1] Comme le fait par exemple M. Spiegel dans sa *Grammatik der Huzwâresch Sprache* (p. 22), lorsqu'il dit : Dagegen wird in Parsenschrift die Sprache der Avesta-Uebersetzung mit einem eigenem Namen benannt, wie dies auch Anquetil nicht entgangen war. Dieser Name heisst *Huzvâresch.*

[2] Anquetil Duperron, dans son vocabulaire pehlevi, cite les mots لحما et بسرا, qu'il donne, le premier sous la forme de *Lama*, et le second sous celle de *Basria*. M. Spiegel les a mis tous les deux dans le *Glossaire* de son ouvrage, *Die traditionelle Litteratur der Parsen*; il écrit le premier : [illegible] (בַסְרְיָא), et le second : [illegible] (רַחְמָא pour לַחְמָא, par suite

tiques, très-exactement conservées : بِسْرَا se rattache à בשר, et correspond, son pour son, au chaldéen (à l'état emphatique) בִּשְׂרָא ou בִּסְרָא ; لَحْمَا se rattache à la racine générale לחם, et semble littéralement calqué sur le chaldéen (également à l'état emphatique) לַחְמָא. (Le pehlevi confond א, ח, ה, ע.)

Le passage de M. Haug a déjà jeté beaucoup de lumière sur ce que l'auteur arabe entend par هجاء et زوارش ; une autre remarque nous permettra de mieux déterminer encore ce point délicat. La dernière phrase du fragment arabe nous donne la définition du contraire du *hidja*, définition négative, mais qui peut nous guider pour chercher ce qu'est le *hidja* : « Excepté, y est-il dit, les mots que l'on n'a pas besoin de changer, et qui s'écrivent comme ils se prononcent (على اللفظ). » Le *hidja* consiste donc à écrire les mots, non d'après leur prononciation, mais d'après la prononciation d'équivalents qu'on leur substitue. C'est une véritable épellation virtuelle d'un terme qui en remplace un autre, épellation qui précède la transcription ; c'est, en outre, l'épellation, également virtuelle, du terme remplacé, lorsqu'on voit écrit le terme qui le remplace. Ainsi 1° (en écrivant) on remplace *goucht* par *lahma*, et on écrit *lahma* ; 2° (en lisant) on remplace *lahma* par *goucht*, et l'on lit *goucht*. Le procédé commun à ces changements multipliés, c'est la transcription

de la permutation justifiée du ל et du ר.) — L'orthographe différente [illegible], que nous avons maintenue dans la lecture du premier mot pehlevi, à côté de celle d'Anquetil et de M. Spiegel, a pour elle trois présomptions de vraisemblance : 1° l'aspect graphique du groupe lui-même, dont le dernier élément est incontestablement un [illegible] simple, sans trace de [illegible] ; 2° la transcription de l'auteur arabe, qui est بِسْرَا, et non بسريا ; 3° l'existence de la forme chaldéenne identique בִּסְרָא, qui donne le droit de conclure à celle d'une forme correspondante [illegible], concurremment employée avec [illegible], et complétant ainsi le parallélisme de לַחְמָא et [illegible].

(précédée par l'épellation — ou هزوارش — mentale), d'un mot qu'on supplée, et l'épellation d'un mot qu'on supplée également, et qui se trouve être précisément le premier mot suppléé. Il était bien difficile à Mohammed ben Ishaq de désigner par un seul terme, autre que celui de هزوارش, cette quadruple opération : 1° substituer mentalement un mot à un autre; 2° transcrire phonétiquement ce mot substitué; 3° suppléer de nouveau, en lisant, celui auquel on l'a substitué; 4° lire phonétiquement ce terme ainsi restitué. On voit donc qu'il s'agit avant tout d'un double procédé phonétique, aboutissant en somme au remplacement direct d'un mot par un autre; c'est ce que l'auteur arabe entend par هزوارش.

L'opération que décrit M. Haug n'est pas absolument identique à celle dont parle Mohammed ibn Ishaq, et cela pour une raison bien simple. M. Haug ne nous montre en réalité que la moitié de l'opération dont le *Kitab el-fihrist* nous explique la totalité. Il nous fait comprendre seulement comment, en voyant écrit un mot sémitique, on le remplace, en lisant, par un mot iranien. Mohammed ben Ishaq, au contraire, reprend les choses de plus haut; il expose comment en écrivant on remplace un mot iranien par un mot sémitique, et comment en lisant on prononce le mot iranien à la place du mot sémitique.

Il existe en outre une certaine contradiction, plus apparente que réelle, entre la définition du huzvarech donnée par Mohammed ben Ishaq et l'induction que tire M. Haug des explications des prêtres parsis. Suivant M. Haug, en effet, il faudrait admettre que le mot *huzvarech* désigne l'élément sémitique du pehlevi, et dans ce cas, Mohammed ben Ishaq, par une légère méprise, facile à concevoir, aurait confondu, sous le nom de huzvarech, l'acte de substitution et la langue même ou la partie de la langue à laquelle appartient le terme substitué. Peut-être cependant l'auteur arabe n'est-il pas responsable de cette confusion; peut-être les prêtres contemporains de Ibn Moqaffa avaient-ils eux-mêmes contracté l'habitude d'identifier l'opération phonétique avec

l'idiome sur lequel elle était effectuée. Ce fait, qui a pu se produire dès cette époque, semble exister positivement aujourd'hui. Car si l'on lit attentivement les détails donnés par M. Haug, le prêtre parsi, épelant lettre à lettre, sur l'injonction du savant européen, le mot sémitique, et disant *en même temps* (*at the same time*) : « that is huzvaresh, » paraît plutôt, ou du moins autant, dans cette phrase, vouloir spécifier la méthode de lecture qu'il emploie que la nationalité du mot. C'est peut-être d'après une explication analogue qu'Ibn Moqaffa, et, sur son autorité, Mohammed ben Ishaq, ont pu dire : « ils ont aussi un *système de lecture* appelé *zevareck*. »

Cette méthode de substitution ne peut pas être « une source d'obscurités inextricables » pour l'étude du pehlevi, comme la lecture du passage du *Kitab el-fihrist*, inexactement interprété par M. Quatremère, a pu le faire croire à M. Lenormant; car il n'y a pas là « mention d'une *cryptographie mystique* consistant à écrire, pour représenter un certain nombre de mots, *des lettres déterminées que l'on lisait autrement que leur véritable prononciation.* » Il s'agit simplement d'un mot iranien, remplacé par un autre mot sémitique écrit *phonétiquement, sans convention arbitraire,* avec les caractères pehlevis ordinaires, qu'il était permis toutefois, dans ce cas, d'isoler. Cette habitude peut donner aux textes pehlevis un caractère assez hétérogène (c'est ce qui constitue précisément l'individualité du pehlevi), mais elle ne saurait les rendre plus obscurs qu'un texte persan moderne ou ottoman. Une circonstance qui pourrait peut-être créer de plus sérieuses difficultés aux interprètes européens des livres pehlevis, c'est la coutume qu'on a, suivant M. Haug, de joindre à un mot sémitique ou huzvarech la terminaison du mot iranien correspondant, comme *ami-dar* (*ami-mâdar*).

Je rappellerai, avant de terminer, la faculté qu'on avait, d'après Mohammed ben Ishaq, d'écrire, contre l'habitude générale, en caractères isolés, les mots appartenant au lexique sémitique et soumis au *hidja*. Cette pratique calligra-

phique devait avoir pour but de signaler à l'attention de celui qui lisait à haute voix les mots sémitiques destinés à être remplacés par des équivalents iraniens[1], de peur que, dans la rapidité de la lecture, il ne les articulât phonétiquement, tant bien que mal. Malheureusement cette mesure, qui s'étendait peut être à d'autres catégories de mots qu'on voulait mettre en évidence, n'était rien moins qu'obligatoire, — l'auteur arabe le dit expressément, — et devait en conséquence être plus souvent négligée qu'exécutée par la paresse des copistes, et peut être a-t-elle fini par tomber complétement en désuétude. Je laisse aux savants qui s'occupent de paléographie pehlevie, en leur soumettant l'observation de Mohammed ben Ishaq, le soin d'en vérifier l'exactitude, et de voir s'il y a réellement quelque utilité à en tirer pour la lecture des textes que nous possédons.

Permettez-moi d'espérer, monsieur, que vous ne lirez pas sans intérêt ces quelques remarques sur ce passage du *Kitab el-fihrist*, et que vous ne jugerez peut-être pas inutile de les communiquer aux lecteurs du Journal asiatique.

Charles Ganneau.

QUELQUES OBSERVATIONS SUR LE MÊME SUJET.

M. Ganneau a bien voulu m'autoriser à ajouter quelques observations à l'intéressante lettre qu'on vient de lire. Elle diminue, sans aucun doute, l'obscurité qui couvrait le passage du *Fihrist*, cité et traduit, il y a une trentaine d'années, par M. Quatremère, sans cependant la dissiper complétement.

On pourrait ainsi se demander si les *Mouteschâbehât* de Mohammed ben Ishak ne désignent pas les lettres en grand

[1] Ce besoin est réel, puisque M. Haug dit lui-même que, pour faciliter la lecture, ou plus exactement l'intelligence des termes sémitiques, on trouve fréquemment (*often*) une terminaison iranienne ajoutée à un mot sémitique.

nombre dont les formes se ressemblent en pehlevi. On écrivait les lettres tantôt liées, tantôt isolées, pour mieux les distinguer entre elles. Un exemple, tiré de l'arabe, rendra ma pensée plus claire. Si l'*élif*, au lieu de s'isoler par rapport à la lettre qui le suit, s'y liait, il serait impossible de le distinguer du *lam*. L'écriture devait être d'autant plus claire, qu'on ne comprenait plus les mots mêmes.

La forme usée sous laquelle nous possédons l'alphabet pehlevi laisse aussi planer un doute, il est vrai, peu important, sur le mot sémitique qui doit répondre à بان « pain. » Je ne voudrais, en aucun cas, de la transcription لها, qui ne répond à aucun mot véritable, et je préférerais לחמא=لحما, dans le texte du *Fihrist*.

Ce qui paraît incontestable d'après les déclarations formelles de M. Haug, habilement mises en lumière par M. Ganneau, ce sont les deux points importants suivants : 1° qu'on appelle *huzvarech* l'élément sémitique seul de la langue pehlevie, et 2° que les prêtres, ayant oublié cette portion de la langue, ont pris l'habitude de remplacer, dans la lecture, le mot araméen par un mot persan qui y répond.

M. Lenormant[1] a déjà cité, à cette occasion, l'habitude des Juifs de lire *adonaï* à la place de l'ineffable tétragramme יהוה; les hébraïsants penseront plutôt à toute une série de mots qui sont lus autrement qu'on ne les écrit, et que les Massorèthes connaissent sous la dénomination de קריין ולא כתיבין וכתיבין ולא קריין (cf. *Nedarim*, 27 *b*), et sous celle de *Qeri-kethib* (קרי כתיב = lectum-scriptum). Voici deux exemples qui rappellent tout à fait l'habitude des prêtres parsis : Deutéron. XXVIII, 30, le texte porte ישגלנה (*yischgalennâh*), et l'on prononce *yischkabennâh* (ישכבנה); *ib.* v. 27 (cf. 1 Sam. V, 6, 9, 12; VI, 4, 5) le mot עפלים (*'afôlim*) est prononcé *teḥôrim* (טחורים). Le procédé est donc le même; mais la raison en est bien différente. Chez les Hébreux, c'est tantôt le respect qu'on porte au saint nom

[1] *Journal asiatique*, 1865, II, 201.

de Dieu, qu'on n'ose profaner en le prononçant, tantôt le respect qu'on porte à l'union des fidèles qu'on ne veut pas blesser par des expressions qu'un goût raffiné avait rejetées [1]. Chez les Persans, une antipathie nationale contre l'élément sémite qui s'était introduit dans le pays et dans l'idiome paraît avoir seule motivé ces changements. Et, sous ce rapport, le témoignage de Mohammed ben Ishak, s'appuyant sur l'autorité du savant Ibn Almokaffa, qui vivait dans la première moitié du IIe siècle, est excessivement précieux. Que les prêtres actuels ignorent complétement la portion araméenne de la langue sacrée, rien de plus naturel, et nous aurons tout à l'heure encore un exemple frappant de cette ignorance; mais quelques siècles seulement après Kobad, et un peu plus de cent ans après la chute des Sassanides, une caste chargée du dépôt et de l'étude des livres sacrés ne pouvait pas encore avoir oublié la langue dans laquelle ces livres étaient écrits. Seulement le respect qu'on portait aux textes veillait scrupuleusement à la conservation de la lettre, et la haine dont on était animé contre la race faisait supprimer le mot dans la prononciation. C'est là un petit côté de l'antagonisme constant entre l'arien et l'anarien, entre l'élément indo-germanique et l'élément sémitique, qui, pendant des milliers d'années, eut pour théâtre le sol de la Mésopotamie et les pays adjacents, et pour acteurs, dans l'antiquité la plus reculée, Abraham et Nemrod; dans les temps plus historiques, les Juifs dans leurs luttes contre les Babyloniens, les Grecs et les Romains, et sous l'islam, les habitants de la Perse et de toutes ces provinces de l'autre côté de l'Euphrate qui, comme Kharidjites, minent le pouvoir matériel des khalifes, et, comme philosophes, affaiblissent l'autorité spirituelle du Coran [2].

[1] Voy. là-dessus, *Mischnah* et *Tosséftah* de *Meguillah*, fin. Geiger, *Urschrift*, p. 385 et suiv.

[2] Nous avons relu dans l'original le passage de la note de M. Haug, cité par M. Ganneau. Le mot *nishistan*, rendu ici par «aller,» est traduit en anglais par «to get.» Mais je suppose qu'il faut *to sit* «être assis,» ce qui

Mais revenons au premier point, noté plus haut, à la déclaration nette des Parsis, que le *huzvarech* désigne la partie sémitique du pehlevi. Rappelons en même temps trois autres faits, consignés dans la lettre de M. Ganneau : 1° L'auteur du *Fihrist* écrit زوارش, *zevârech*, sans *hé;* 2° la prononciation véritable du mot *huzvarech*, que M. Haug a recueillie de la bouche des prêtres, est *huzeoresh*, ce qui donne en français *hozourech;* 3° aussitôt que les prêtres, à la demande qui leur en est faite, ont prononcé, caractère par caractère, le mot inconnu qu'ils avaient remplacé par un mot persan, ils ajoutent : cela est hozourech. De ces faits, il me paraît résulter que *hozourech* n'est autre chose que הָא סוּרְסִי = cela est syriaque, *ecce syriacum*. Du temps d'Ibn Almokaffa, les prêtres savaient encore distinguer les deux mots qui entrent dans la phrase dont ils accompagnèrent la lecture du mot pehlevi, et la portion sémitique de la langue est nommée *zovarech*, sans qu'on fasse précéder ce terme de la syllabe *ho*. Lorsque plus tard ils ne connaissaient plus le sens du démonstratif הא = syr. ܗܐ = samarit. ࠄࠀ, ils prenaient toute la phrase pour la désignation du mot qu'ils venaient d'épeler, et disaient : اينست هزورش (littéralement : cela est : *id est syriacum*), ce qui renferme un pléonasme que l'ignorance excuse et qu'on comprend facilement. — Pour le mot סורסי, qui présente quelques difficultés que nous n'avons pas à aborder dans ce moment, nous renvoyons à Buxtorf, *Lexicon chaldaicum talmudicum*, col. 1554. Cependant, il peut être utile de remarquer que ce mot peut aussi être lu *sevarsi*. Comparez עורתא, nom d'une ville en Samarie, qu'on lit *Avarta*.

Si notre explication est juste, il n'existe pas de langue *huzvarech*, mais bien une langue pehlevie, renfermant, à côté d'éléments persans, une grande quantité de racines

est le vrai sens de نشستن, et en même temps, de יתב (yetibunten) dans les différents dialectes araméens. Les racines de ces mêmes dialectes qui répondraient à خواستن, seraient בעא, שאל, ce qui a peu de rapport avec *bunshanastan*. Il existe bien une racine בנס, renfermant les trois lettres du mot donné par M. Haug, qui a le sens de «s'indigner, être irrité.»

zourecke, ou, comme dit Mohammed ben Ishak, *zevâreche*, ou bien, comme nous devrions dire, syriaques ou araméennes.

DERENBOURG.

Historia khalifatus Omari II[i], Jazidi II[i] et Hischami, sumta ex libro cui titulus est : كتاب العيون والحدايق فى اخبار الحقايق, quam e codice Leyd. nunc primum edidit M. J. de Goeje, litt. hum. doct. Lugduni Batavorum, apud E. J. Brill, Academiæ typographum, 1865, in-8° de VI et 73 pages de texte arabe.

L'histoire des califes s'est enrichie depuis quelques années de plusieurs ouvrages importants, parmi lesquels il convient de citer au premier rang l'édition du *Fakhry*, que l'on doit à M. W. Ahlwardt. Il ne faut point non plus passer sous silence l'*Abrégé de l'histoire des califes*, de Soyouthy, publié à Calcutta par le capitaine W. Nassau Lees. Mais ces écrits, malgré leur intérêt, ne peuvent nous dispenser de recourir à des histoires plus détaillées et composées à une époque moins récente. Il faut donc applaudir à l'idée que M. de Goeje, jeune savant hollandais, déjà connu par plusieurs écrits très-recommandables, et surtout par une excellente édition de l'Histoire des conquêtes des musulmans, de Béladhory, a eue de reprendre une publication déjà entreprise par deux de ses compatriotes, mais abandonnée depuis environ douze ans. Je veux parler d'un manuscrit de la bibliothèque de l'Université de Leyde, intitulé *Kitâbo'l Oyouni welhadayki, fy akhbari 'lhakayki* c'est-à-dire, le *Livre des sources et des vergers, traitant des récits véridiques*. Ce manuscrit, le seul connu en Europe, consiste en un volume, qui ne forme que le troisième tome de l'ouvrage complet, et contient l'histoire des califes depuis Walid I[er], le sixième des Omaiyades, jusqu'à Mo'tassim, le huitième souverain de la dynastie des Abbassides. Le nom de l'auteur nous est inconnu, et nous ne savons absolument rien à son sujet, si ce n'est qu'il vivait après le

xiᵉ siècle. Mais son livre est de la plus grande importance pour les annales du califat, du moins à en juger par les deux fragments antérieurement publiés et par celui, bien plus étendu, que vient de nous donner M. de Goeje. Il est donc fort à désirer que ce savant continue la tâche dont il s'est chargé, et qu'il mette au jour le récit des règnes des quatre derniers califes omaiyades et celui des règnes des sept premiers califes abbassides.

La brochure que nous avons sous les yeux embrasse l'histoire d'un peu plus de vingt-six ans, et concerne les huitième, neuvième et dixième califes de la famille d'Omaiyah. Cette période fut marquée par plusieurs événements importants, mais surtout par la révolte de Yézid, fils du célèbre général Mohalleb ibn Aby Sofrah, et par celle de Zeyd, fils d'Aly Zeyn-Al'abidyn et arrière-petit-fils du calife Aly. Ce personnage fut le fondateur de la secte des Zeydites, laquelle existe encore dans le Yémen. Il prit le titre de calife dans la ville de Coufah, à la sollicitation des partisans qu'y comptait sa famille, et malgré la juste défiance qu'aurait dû lui inspirer le sort de son aïeul, Houçayn. Mais il ne tarda pas à succomber dans une bataille que lui livra l'émir de l'Irak au nom du calife Hichâm. Trahi par ses troupes, le malheureux Alide résista courageusement, à la tête d'une poignée d'hommes, fut atteint d'une flèche au milieu du front, et ne survécut pas à l'extraction de ce projectile. Les aventures de ce prince et celles de Yézid, fils de Mohalleb, sont racontées par le chroniqueur anonyme avec les détails les plus circonstanciés et les plus dramatiques. Il est difficile de ne pas s'intéresser au sort de chefs si braves, si généreux et si supérieurs à la plupart de leurs contemporains et de leurs adversaires, soit par leur courage, soit par leur libéralité et leur grandeur d'âme. On trouve aussi dans le chroniqueur anonyme plusieurs mentions d'un des guerriers les plus célèbres chez les musulmans, Abd-Allah, surnommé *Albatthâl* ou le Brave, héros d'un roman populaire arabe[1].

[1] Voyez la brochure de M. de Goeje, p. 52, 53 et 62.

Le texte donné par M. de Goeje se recommande, en général, par sa correction : l'éditeur s'y montre un digne élève de M. Reinhart Dozy, et prouve qu'il a su profiter des leçons d'un si bon maître. Cependant quelques passages nous semblent nécessiter des observations que nous croyons devoir mettre sous les yeux des lecteurs de ce journal.

Page 1[re], l'auteur raconte que quand le calife Souleymân fut atteint de la maladie dont il mourut, il se trouvait à Dabik (dans le canton de Kinnesryn), et qu'il reçut la visite de Redja, fils de Heyat, un des plus pieux personnages de son temps[1]. C'était un homme originaire de la province d'Al-Ordonn, connu pas sa sagesse et sa fermeté, estimé pour sa piété et sa probité; les princes de la famille d'Omaiyah avaient confiance en lui, à cause de son mérite et de la noblesse de son âme. Ce personnage, ayant été introduit près de Souleymân, lui tint ce discours : « Que feras-tu, ô prince des croyants? Parmi les actes qui peuvent défendre مّما يَحْفَظ un calife dans sa tombe, il s'en trouve un qui consiste à établir pour son successeur, à la tête des musulmans, un homme de bien. » Au lieu de مّما يحفظ l'éditeur propose en note de lire يخفّض; mais outre que cette leçon ne présente pas un sens bien clair, celle du texte se retrouvant dans le *Fakhry*[2], mérite d'être préférée. Dans la suite du passage il faut lire يَسْتَخْلِف, au lieu de يُستخلف; et cette

[1] Ailleurs (page 52, ligne 3) l'auteur mentionne, sous l'année 112 de l'hégire (730-731 de J. C.), la mort de ce personnage, en lui donnant le nom d'affranchi de la tribu de Kinda مولى كندة et le titre de saint des Omaiyades. On peut consulter sur lui une courte notice d'Ibn Khallican, p. 268, 269, de l'édition de M. de Slane; une autre de Nawawy, p. 245, 246; six lignes d'Abou'l Méhâcin, *Annales Egypti*, éd. Juynboll, t. I[er], p. 302, et deux lignes d'Ibn-Koteïbah, *Kitâb Alméârif*, éd. Wüstenfeld, p. 239; mais surtout l'*Oyoûn Attewârykh*, d'Ibn Châkir, ms. arabe de la Bibliot. impér. n° 638, fol. 152 r° et v°. Voyez encore la *Chrestomathia arabica* de Kosegarten, p. 36, 37; le *Mostathraf*, t. I, p. 104, et le *Hadykat alafrah*, p. 389, 390, où il faut lire حيوة, au lieu de حَبْوة.

[2] Édition Ahlwardt, p. 153.

même leçon doit être substituée à يستخفّ, que donne le *Fakhry*. Ce dernier ouvrage place la réponse que voici dans la bouche du calife : « Je consulterai Dieu à ce sujet et j'agirai ensuite أستخير الله وافعل. Au lieu de افعل, que porte distinctement le manuscrit[1], l'édition de M. Ahlwardt donne fautivement أفعل. Quant à l'expression استخار الله, elle signifie consulter Dieu au sujet de l'issue d'une entreprise, ce qui se faisait au moyen d'une prière appelée صلاة الاستخارة *Salato' listikhârah* et consistant dans ces mots : اللهمّ استخيرك بعملك « Ô mon Dieu, j'implore ton appui et ton intervention ! » A présent on nomme *istikhârah* le moyen usité pour deviner le succès d'une affaire, en consultant des versets du Coran ou les grains d'un chapelet[2]. Des exemples de l'*istikhârah* sont rapportés dans le *Câmil-Attéwarykh*, d'Ibn Alathyr[3]. On lit dans le *Mostathraf*[4] une maxime ainsi conçue : من أعطى الاستخارة لم يمنع الخيرة « Quiconque offrira l'*istikhârah* obtiendra sans faute la faveur divine. »

Page 3, cinq lignes avant la fin, l'auteur rapporte que Omar, fils d'Abd-Alazyz, étant monté en chaire, prononça ce discours : « Ô hommes, que quiconque veut être notre compagnon, le devienne seulement avec cinq qualités : qu'il porte à notre connaissance les besoins de celui qui ne pourra nous les faire connaître... qu'il s'abstienne de ce qui ne le regarde pas. » Dans ce passage je lis يبلّغنا, يستطيع et يعنيه, au lieu de تبلغنا, نستطيع et يعينه, que porte le texte imprimé. Les deux premières corrections sont confirmées par le passage correspondant de l'*Oyoûn attéwârykh* (fol. 111 v°), où l'on trouve la leçon que voici : يرفع الينا حاجة من

[1] Bibliothèque impériale, ancien fonds arabe, n° 895, fol. 122 v°, l. 1.

[2] Cf. Edward Lane, *Manners and Customs of the modern Egyptians*, 5e édition, 1860, in-8°, p. 260, 261.

[3] Édition Tornberg, t. IX, p. 241, 243, et t. XII, p. 11, l. 6.

[4] Édition lithographiée, Boulak, t. Ier, p. 290.

لا يستطيع رفعها. Le même ouvrage nous permet de corriger le membre de phrase suivant, qui est fort corrompu dans le manuscrit publié par M. de Goeje. Au lieu de من الخير على علم يهتدى اليه, il faut lire avec l'*Oyoûn attéwârykh* : من الخير على ما لا نهتدى اليه. « Qu'il nous guide vers le bien, du côté duquel nous ne serions pas dirigés par notre propre penchant. »

Page 4, en place de سرارة il faut lire شرارة.

Page 12, ligne 10, il est question d'un dôme جنبذة, situé à Basrah, et que l'on appelait, ajoute l'auteur, السهار طاق. Au lieu de ces mots il faut lire, pensons-nous, الشهار طاق, du persan چهار طاق, ce qui signifierait littéralement « les quatre dômes. » Actuellement encore cette expression désigne un pavillon[1].

Page 14, ligne 8, l'historien, racontant l'évasion de Yézid, fils de Mohalleb, de la prison où le retenait Omar II, dit qu'il perça le plancher de la pièce où il était renfermé, et sous laquelle des gens affidés avaient étendu de la paille, qu'il se jeta en bas par ce trou et se brisa l'omoplate وتكسّر كتفه. Au lieu de ce dernier mot, l'éditeur a imprimé لحيته, ce qui signifierait « sa barbe, » et ne peut, par conséquent, être admis.

Plus loin (page 29, ligne 3), on lit que le même Yézid, ayant appris la mort d'Omar II, sentit augmenter son audace, et dit : « Pourquoi le fils du père des mouches serait-il devenu plus digne que nous du califat? » Il avait en vue, ajoute l'auteur, Yézid, fils d'Abd-Almélic. En effet, on sait par les historiens arabes que le calife Abd-Almélic, père d'Yézid II, avait été surnommé le Père des mouches, Abou-Dhibbân ابو ذبّان, à cause de son haleine infecte[2]. C'est donc

[1] Cf. Quatremère, *Notices des manuscrits*, t. XIV, p. 499.

[2] وكان يكنى ابا ذبّان لبخره Ibn Kotaïbah, p. 180, l. avant-dernière. Cf. Abou'lféda, *Annales Moslemici*, t. I, p. 426, lig. 4 et 5, et p. 93 des notes; Soyouthi, *Histoire des Califes*, p. 218, *sub anno* 86; Ibn Badroun, édition Dozy, p. 199 et 204. Voici ce qu'on lit dans la chronique

fautivement que l'auteur a lu ابن أبي ذُنَّان *Ibn-Aby-Dhounan*, au lieu de ذنّان, que porte le manuscrit.

Page 47, ligne avant-dernière, il est question de cent chevaux de course, accompagnés de leurs palefreniers et de leurs gardiens بساستها وقوّامها. Au lieu du premier de ces mots, qui est le pluriel de سائس *says*, on a imprimé peu exactement بشاشتها.

Page 49, l'auteur, après avoir raconté la mort d'Omar, fils de Hobayrah, gouverneur des deux Irak sous le règne de Yézid II, rapporte un propos ainsi conçu : « L'homme des Syriens est Omar, fils de Hobayrah; celui des gens de Basrah est Amr, fils de Yézid, Aloçaïydy [1], et celui des gens de Coufah, Belâl, fils d'Abou-Bordah. Ce propos, ajoute-t-il, fut rapporté à Amr, fils de Yézid, qui dit : « Ils ont dit vrai, mais Bélâl est un trompeur. » Ce mot ayant été répété à Bélâl, il dit : « Elle m'a lancé sa maladie et s'est esquivée رَمَتْنى بدآئها وانسلّت. » Car c'est ainsi qu'il faut lire, avec

d'Ibn Châkir : وكانت اسنانه مشدودة بالذهب افوه مفتوح الفمّ وربّما غفل فانفتح فمه فيدخل فيه الذبّان فلهذا كان يقال له ابو الذبّان وقيل انّ الذّبابة كانت اذا مرّت بفيه ماتت لشدّة بخره « Les dents d'Abd-Almélic étaient rattachées eusemble avec de l'or; il avait la bouche grande et très-ouverte; souvent il s'oubliait et ouvrait la bouche toute grande, si bien que les mouches y entraient. C'est pourquoi on le surnommait le Père des mouches. On dit aussi que quand une mouche venait à passer près de sa bouche, elle mourait à cause de l'infection de son haleine. » (*Oyoun Attéwarykh*, ms. 638 de la Biblioth. impér. f° 16 v°, l. 2 à 4).

[1] La mort de ce personnage est mentionnée par Ibn Alathyr, qui le nomme Omar, sous la date de l'année 109 de l'hégire (727-728 J. C.). « Il avait, dit le chroniqueur, montré beaucoup de courage en combattant Yézid, fils de Mohalleb. Aussi le calife Yézid II avait-il dit de lui : « Voilà l'homme de l'Irak par excellence. » Malic, fils d'Almondhir, fils d'Aldjâroud, commandant du guet à Basrah, le fit périr sous le fouet. (*Câmil Attéwarykh*, ms. de la Bibl. impér. supp. arabe, n° 740 *bis*, t. IV, fol. 74 v°.) Sur Bélâl, voyez Ibn Châkir, fol. 170 v°, 171 r° et v°; sur Omar, Abou'l-Méhâcin, I, 288, 289, et Ibn-Koteïbah, p. 208.

Meïdany [1], au lieu de إنسلتنى, que M. de Goeje a admis dans son texte. La leçon du manuscrit, indiquée en note, se rapproche déjà davantage de la véritable. Il s'agit ici d'une locution proverbiale, dont on peut voir l'origine racontée tout au long dans Meïdâny, qui l'attribue à une rivale de Rahama, fille d'Alkhazradj et femme de Saad, fils de Zeyd-Ménat. C'est pour cette raison que les deux verbes رمت et انسلّت sont mis au féminin. La même locution est citée dans le *Mostathraf*, mais avec le changement de بدائها en بطرفها[2].

Page 58, ligne antépénultième, dans la réponse des partisans de Zeyd à celui-ci, je crois qu'il faut lire فلمْ يظلمك et non فلمَ, car le sens paraît bien être celui-ci : « Puisqu'il en est ainsi, ces gens-là ne t'ont fait aucun tort. Pourquoi donc nous invites-tu à combattre des gens qui ne sont pas injustes ? » A la ligne 5 de la page suivante, il faut lire إشْتَتَبَّ, au lieu de إسْتَثْبَتَ. La leçon que nous proposons se rapproche plus de celle du manuscrit : اسْبتب, puisqu'elle présente le même nombre de lettres. De plus elle donne un sens très-satisfaisant : « Zeyd se disposa à se révolter. » A la page suivante, ligne antépénultième, اسرف est sans doute une faute d'impression pour اشرف.

Le fragment publié en 1853 par M. Anspach présentait un grand nombre de fautes, dues les unes au copiste du manuscrit, les autres à l'éditeur. M. de Goeje a fait une chose très-utile en donnant en tête de son opuscule un errata de trois pages pour le travail de son devancier. On pourrait y ajouter encore une ou deux observations. C'est ainsi qu'à la ligne 4 de la page 31 de l'extrait mis au jour par M. Anspach, il faut lire زقا (se mit à crier), au lieu de رقا A la page 41, l'auteur, après avoir mentionné un fils du calife

[1] *Arabum Proverbia*, edidit Freytag, t. Ier, p. 519. Cf. *ibidem*, 173 et *Meïdanii proverbiorum arabicorum pars*, latine vertit H. A. Schultens, Lugd. Batav. 1795, in-4°, p. 23.

[2] Édition lithographiée, t. Ier, p. 36.

Souleymân, nommé *Abd Alwâhid* et qui fut gouverneur de la Mecque et de Médine, sous le règne de Mervân II, rapporte trois vers composés à la louange de ce prince par un poëte du nom d'*Ibn Harmah* ابن هرمة. Le deuxième mot du second hémistiche du premier de ces vers, qui est tracé ainsi dans le manuscrit : وهر a été lu قهز par M. Anspach, et M. de Goeje semble admettre cette leçon. Mais je serais fort tenté de lire فهر *Fihr,* nom de l'ancêtre commun de toutes les branches de la grande tribu de Coreich. Ce qui me confirme dans cette opinion, c'est que le troisième vers présentant le nom de Mâlic, père de Fihr, il est tout naturel de trouver dans le premier la mention de celui-ci, plutôt qu'un mot qui signifie : « une pièce d'étoffe de laine rouge, parfois mêlée de soie » (Freytag). D'ailleurs, le mot قهز, n'est pas indiqué comme étant du genre féminin; cependant le pronom affixe qui se rapporte au mot en question est mis au féminin. Or l'emploi du féminin n'a rien que de très-légitime lorsqu'il s'agit d'un nom de tribu. Je traduirais ainsi la pièce de vers tout entière :

« Lorsque l'on dira : Quel est le meilleur de ceux en qui mettent leur espérance les pauvres honteux et les indigents de la race de Fihr? Quel est celui qui stimule les chevaux le jour de la bataille, en les faisant brider avant même qu'ils soient sellés? Les femmes des descendants de Mâlic te montreront du doigt comme cet homme-là, avant même de montrer leurs maris. »

Ch. Defrémery.

Systematisch-alphabetischer Haupt catalog der K. Universitaets Bibliothek zu Tübingen. Handschriften. A. orientalische. I. Indische Handschriften. Tubingue, 1865, in-4° (vi et 24 pages).

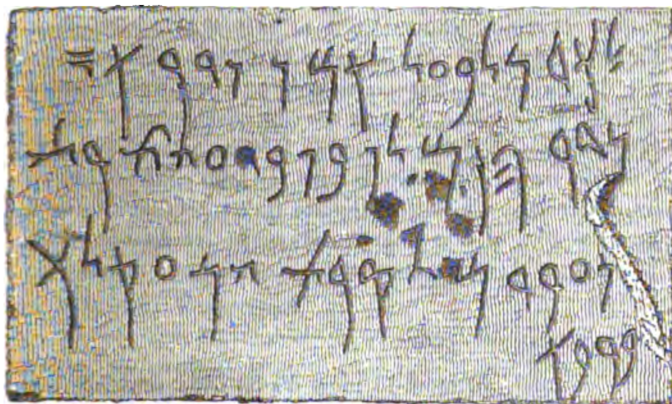
Cette brochure a paru sous forme d'un programme universitaire, et est en même temps la première partie d'un catalogue des manuscrits de la bibliothèque de Tubingue,

contenant les manuscrits indiens. Cette liste comprend à peu près trois cents manuscrits, presque tous sanscrits, les autres bengalis. La description en est faite par M. Roth; elle est, en général, très-courte, et renvoie presque tous les articles aux Catalogues plus détaillés de MM. Weber, Hall et Aufrecht; mais elle est suffisante pour indiquer aux indianistes si un manuscrit dont ils auraient besoin se trouve dans la collection. Le gouvernement du Wurtemberg a eu le bon esprit d'acquérir, pour la bibliothèque de Tubingue, plusieurs collections de manuscrits, et la suite de ce catalogue mettra les savants en état d'en profiter. On ne saurait trop engager les gouvernements à acheter les collections de manuscrits formées en Orient; ils contribuent, de cette manière, à sauver d'une destruction presque inévitable les véritables sources de tout savoir oriental. — J. M.

Le comité des Sociétés savantes au ministère de l'instruction publique reçut, il y a quelques mois, d'un de ses correspondants, M. Ferrand, à Constantine, en Afrique, une empreinte d'une inscription phénicienne trouvée en cette ville, dans les fondements d'une maison. Je dois à l'obligeance du secrétaire de la section archéologique du comité, M. Chabouillet, la communication de cette pièce, et il m'a semblé qu'il n'était pas sans intérêt de la reproduire fidèlement dans le Journal asiatique. Il importe de ne laisser périr aucun des rares débris que l'antiquité phénicienne nous a laissés, quand même il n'ajouterait rien à nos connaissances historiques ou philologiques; mais l'inscription que nous publions aujourd'hui, sans différer des autres inscriptions votives quant au fond, offre cependant deux particularités remarquables.

Dans toute la collection d'inscriptions phéniciennes publiées jusqu'à ce jour, nous n'en avons vu que fort peu qui, pour la beauté et la pureté des formes des caractères, puissent être comparées à celle-ci. Elle appartient à la bonne

époque de l'épigraphie carthaginoise. On remarquera, en outre, la forme toute particulière de la lettre ד. Le second point sur lequel nous voulons insister est le nom propre חמלך (*Himilco*), qui, à notre connaissance, ne s'est pas encore rencontré sur les monuments trouvés jusqu'ici. La forme חמלך, proprement א[ח]י[מלך], avec élision de l'א initial, appartient à cette série de noms propres composés qui se rencontrent fréquemment dans la Bible et sur les monuments. Le nom אחימלך même, dont le sens est *frère* ou *ami du Roi* (ou plutôt *de Molokh*), est porté par trois personnages différents de l'antiquité judaïque, vivant du temps de David. (Voy. I[er] livre des *Rois*, chapitre XXII, verset 9; chap. XXVI, verset 6. II[e] livre des *Rois*, chapitre VIII, verset 17). Nous ne saurions admettre l'explication de ce mot donnée par Gesenius, qui voit dans Himilco un mot composé de חן (*grâce*) et de מלך.



Voici la transcription et la traduction de l'inscription :

לאדן לבעל צמן נדר אש
נדר חמלך בן בדעשתרת
[ב]ן עבדמלקרת שמע קלה
וברך

« Au seigneur Baal-Saman, vœu qu'a voué Ḥimolokh, fils de Badaschtoreth, fils de 'Abdmelkarth. Exauce sa voix et bénis! »

Hermann Zotenberg.

Die orientalischen Handschriften der Bibliothek zu Gotha, verzeichnet von Dr W. Pertsch. Zweiter Theil, Die türkischen Handschriften. Vienne, 1864 (VIII et 239 pages).

M. Pertsch avait publié en 1839 la première partie du Catalogue des manuscrits orientaux de la bibliothèque ducale de Gotha, contenant les manuscrits persans; il donne aujourd'hui la suite de son travail, qui comprend les manuscrits turcs, au nombre de deux cent soixante-seize. L'auteur les a divisés en dix-neuf classes. Il indique pour chaque manuscrit le titre, le contenu, l'auteur quand il peut le découvrir, le commencement du texte, la date de la copie, l'indication, s'il y a lieu, des ouvrages européens où l'on trouve des détails sur l'auteur ou l'ouvrage, la mention d'autres manuscrits du même ouvrage qui se trouvent dans d'autres bibliothèques, etc. Le volume se termine par trois index. C'est un travail extrêmement bien fait, qui contient toutes les indications d'histoire littéraire qu'on peut demander à un catalogue, et non-seulement rappelle les données déjà fournies par d'autres, mais en contient un grand nombre de neuves. — J. M.

Le Journal asiatique du mois d'août 1861 renferme un mémoire de M. Reinaud sur le royaume de la Mésène et de la Kharacène. L'objet de ce mémoire est de fixer le commencement et la fin de ce royaume, deux questions jusque-là fort controversées, faute de témoignages positifs. En ce qui concerne le commencement, qui eut pour auteur un personnage de race arabe, nommé *Pasinès* ou *Spasinès*, M. Rei-

naud l'a placé en l'année 129 ou 128 avant l'ère chrétienne. La capitale de ce royaume, située à l'embouchure du Tigre, s'appelait *Spasinè-Kharax*, du nom de son fondateur. Spasinès l'avait bâtie à la place d'une ville du nom d'*Antioche*, qui était attribuée par M. Reinaud au roi séleucide Antiochus II, dit *le dieu*, vers l'an 250 avant J. C. et Antioche avait remplacé une ville du nom d'*Alexandrie*, fondée par le grand Alexandre. Il était à regretter que la numismatique, qui a rendu et qui rend tous les jours tant de services à la géographie et à l'histoire, ne fournît aucune donnée sur un sujet si intéressant. Cette lacune vient enfin d'être remplie. M. le baron de Prokesch-Osten, ambassadeur d'Autriche à Constantinople, et archéologue fort distingué, a écrit à M. Reinaud la lettre suivante, sous la date du 31 janvier 1866.

« Monsieur le professeur,

« Le savant auteur du mémoire sur le commencement et la fin du royaume de la Mésène apprendra peut-être avec plaisir qu'une médaille du fondateur de Spasinè-Kharax vient d'être rendue à la lumière, et qu'elle confirme ce qu'il a dit, et sur l'époque de l'érection de ce royaume, et sur l'état de dépendance où ce pays s'était trouvé jusqu'alors par rapport aux princes séleucides.

« Je viens de recevoir de l'intérieur de l'Asie un tétradrgme, dont je joins ici une photographie. Il pèse 16 grammes et 2 centigrammes; sa conservation est bonne, son authenticité incontestable.

« D'un côté est la tête du nouveau roi. L'autre côté porte la figure d'Hercule avec la légende ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΥΣΠΑΟΣΙΝΟΥ (du roi Hyspasinès), et nous apprenons par elle le véritable nom de ce personnage, que les anciens écrivent tantôt Pasinès, tantôt Spasinès, ou, comme Lucien et comme ici, Hyspasinès.

« A l'exergue est la date ΗΠΡ (188 de l'ère des Séleucides, 124 ans avant J. C.). Cette date coïncide avec celle qui a été fixée par vous, Monsieur; car ce n'est pas dans la première

année de la fondation de son pouvoir que le prince aura commencé à frapper monnaie, ou du moins il n'est pas nécessaire que la première monnaie trouvée soit tout juste de la première année.

« Le style de la médaille étant séleucide, il est effectivement probable, ainsi que vous l'avez dit, qu'Hyspasinès avait été d'abord gouverneur de la Mésène au nom d'Antiochus VII, et qu'il profita des circonstances pour se rendre indépendant.

« Il me paraît de plus que la médaille nous donne presque la certitude que, ainsi que vous l'avez pensé, ce fut Antiochus II qui a relevé les ruines de la ville d'Alexandrie, et donné à la nouvelle cité le nom d'Antioche. Les tétradragmes de ce roi, au type d'Hercule, paraissent frappés en mémoire de cet événement[1]. Ce type ne diffère des médailles d'Hyspasinès et de ses successeurs qu'en ce qu'ici Hercule n'appuie pas sa massue sur la terre, mais la tient relevée sur son genou, et encore que sa tête est diadémée. Ces modifications indiquent peut-être le changement que le pays venait d'éprouver dans sa situation politique. J'observe en outre que la flèche qui se trouve à l'exergue des tétradragmes d'Antiochus II peut se rapporter au fleuve du Tigre (dont le nom en persan a le sens de flèche).

« Il me serait agréable que mon petit trésor fût connu du monde savant. C'est à vous, Monsieur, que je m'adresse. On n'écrit pas impunément un mémoire tel que le vôtre, si vivement apprécié par tous les hommes de la science.

« Agréez, je vous prie, l'expression de ma haute et sincère considération. »

PROKESCH-OSTEN.

[1] Mionnet, *Description des médailles antiques*, t. V, p. 16; supplément, t. VIII, p. 14.

JOURNAL ASIATIQUE.

JUIN 1866.

BAB ET LES BABIS,

OU

LE SOULÈVEMENT POLITIQUE ET RELIGIEUX EN PERSE,

DE 1845 À 1853,

PAR MIRZA KAZEM-BEG.

CHAPITRE II.

DES BABIS.

§ 1. FONDATEUR DE LA DOCTRINE DES CHEÏKHITES. PROGRÈS DES CHEÏKHITES.

Les Babis avaient été précédés par les *Cheïkhites*, dont les doctrines s'étaient rapidement propagées.

Nous avons dit autre part dans un travail sur « le muridisme [1] » qu'outre trente-cinq ordres possédant une organisation formelle et exerçant, selon le temps et les circonstances, une grande et forte influence en Orient, il y avait encore une foule d'associations particulières dans lesquelles se trouvaient des savants, des littérateurs, des poëtes, tous *plus* ou moins philosophes. Dans leur philosophie

[1] *Parole russe*, oct. 1859.

comme dans leur poésie on traitait de l'éducation spirituelle (*irchad*), du maître et du disciple (*mourchid* et *murid*), de la voie de la vérité (*tarikat*), des moyens de parvenir à la vérité (*vousoul*), de la vérité même (*hakikat*). Tout ceci se rapportait à la connaissance de Dieu et à l'amour pour lui, par conséquent rien qui fût répréhensible; c'étaient là des sujets de pure contemplation. Mais on s'égarait parfois en parlant des droits du maître, des conditions du muridisme, des gradations par lesquelles on arrive à la vérité, à Dieu. Dans l'opinion du peuple, il y eut des mourchids qui s'étaient élevés non-seulement au-dessus des hommes, mais encore au-dessus des anges, et qui étaient arrivés au degré de la divinité. Une vie austère, une abnégation absolue, le renoncement à toutes les jouissances de ce monde, telles avaient toujours été les conditions indispensables pour parvenir à cette hauteur de perfection.

Cheïkh-Ahmed, le fondateur de la doctrine des Cheïkhites, était Arabe. Son surnom de *Legsâi* (le Lehsaïen) prouve qu'il était né à Lehsy, ville principale de la province d'El-Hasa, sur la côte sud-ouest du golfe Persique. Il vivait au commencement de ce siècle. Ses vertus, son austérité et son érudition le rendirent célèbre parmi ses contemporains; il passa les dernières années de sa vie à Kerbela. Dès sa jeunesse, il s'était consacré au *Tarikat*, et par cette voie avait atteint à la perfection, but de ses ardents désirs. Il fonda une école particulière de mysticisme. De tous les côtés les disciples affluaient vers

lui, et il acquit bientôt une grande popularité; sa doctrine n'avait aucun but politique et il ne mettait sa gloire que dans une bonne renommée; cependant il se peut aussi qu'il se soit laissé entraîner par ses propres convictions. Ce qui distinguait son enseignement, c'était l'idée que l'Être suprême pénètre tout l'univers qui émane de lui, et que tous les élus de Dieu, tous les imams, tous les justes, sont la personnification des attributs divins. En partant de ce principe, il croyait que tous les douze imams de la religion chiite, depuis Ali jusqu'à Al-Mehdi, sont la personnification des douze attributs suprêmes les plus parfaits de Dieu [1], que par conséquent ils sont éternels et partout existants. Parmi les douze imams, Ali occupe le premier rang; il est supérieur aux anges et aux prophètes, et, quoique

[1] Les attributs de Dieu sont tous égaux, tous *un* en qualité, disent les scholiastes musulmans; mais, par rapport à la compréhension humaine, les uns semblent supérieurs aux autres; par exemple, Dieu est terrible; Dieu est miséricordieux, et cependant sa miséricorde et sa longanimité surpassent sa sévérité. D'après la doctrine des *Sifatids*, les attributs de Dieu coexistent avec sa suprême existence, par conséquent ont existé de toute éternité; cependant les *Moutazilids* n'admettent pas ceci et disent : Une seule chose est préexistante aux siècles, c'est la suprême existence de Dieu; dans le cas contraire, disent-ils, il faudrait admettre une infinité d'êtres existant avant les siècles, ce qui est contraire à la doctrine de l'unité divine. Il y en a d'autres qui tiennent le milieu entre ces deux anciennes écoles et qui disent que les attributs de Dieu sont éternels en lui et sont inséparables de lui; donc, d'après la doctrine des Cheïkhites, les attributs de Dieu, découlant de sa suprême existence, peuvent par sa volonté même être personnifiés en se fondant avec l'esprit et l'âme humaine, qui, elle aussi, émane de Dieu.

au-dessus de Mahomet, il est vraiment au-dessous de lui qui est l'expression de l'attribut de Dieu, le dispensateur de tous les dons (*kasim oul arzak*). Quoique cette manière de voir soit en parfaite opposition avec l'enseignement dogmatique des Chiites-imamites, et que les *fakihs* (légistes) se soient élevés contre le Cheïkh, cependant l'ancien penchant des Persans pour la doctrine de l'incarnation et de la réincarnation s'était toujours manifesté et se manifeste encore dans leur constante disposition pour de semblables discussions, et il a toujours servi de mobile principal aux progrès des anciens schismes dans le *Tarikat*. Le savant Cheïkh, dont la vie était exemplaire et des plus austères, se vit bientôt entouré d'une multitude de disciples et d'auditeurs, et le nombre de ses murids [1] augmentait de jour en jour. Beaucoup de ces derniers étaient de la Perse méridionale et de l'Irak, où se trouvaient les naïbs ou vicaires représentants du mourchid et désignés par lui pour la propagation et la défense de la doctrine [2].

[1] Nous désignons sous le nom de *disciples* ses plus intimes murids qui ne le quittaient pas et prêchaient sa doctrine; sous celui d'*auditeurs*, nous comprenons seulement ceux qui suivaient son enseignement, ses leçons; ses *murids* étaient par conséquent ceux qui dans le peuple avaient embrassé sa doctrine, y compris ceux-là mêmes qui ne l'avaient jamais vu; mais dans les derniers temps on a donné le nom de *murid* à ceux qui, dans les soulèvements politiques ou religieux, prennent les armes, comme nous l'avons vu dans le Daghestan.

[2] Nous avons connu dans la suite un de ces naïbs; c'était un des dignitaires persans à Kirmès; il se nommait Kérim-Khan.

§ 2. LE SUCCESSEUR DE CHEÏKH-AHMED : CHEÏKH-KAZEM, MAÎTRE DE BAB.

Cheïkh-Ahmed, étant tombé subitement malade, mourut peu de temps après. Les murids se trouvèrent sans guide et sans maître, car en mourant le Cheïkh n'avait pas désigné celui qui devait lui succéder.

Il faut remarquer ici que, dans le *Tarîkat*, comme dans toutes les affaires qui touchent à la religion, le droit de succession n'existe point; ou bien c'est le maître qui désigne le plus digne d'entre ses disciples et ses murids, ou c'est l'élection qui décide. Dans le cas où l'on a recours à l'élection, il va sans dire que le pouvoir religieux, tant recherché, appartiendra à ceux qui, par leurs vertus, la rigidité de leur vie et bien souvent aussi par leurs intrigues, auront su acquérir la popularité. Nul doute que l'esprit et la science ne jouent ici un rôle important, comme on peut voir dans notre travail sur le muridisme et sur Chamil.

Après la mort de Cheïkh-Ahmed, Cheïkh-Seïd-Kazem, l'un de ses plus proches disciples, fut élu à sa place, mais non sans une grande opposition de la part de divers concurrents. Comme il s'était formé dans le bas peuple plusieurs partis qui tous plaidaient la cause de leurs maîtres respectifs [1], et

[1] Les plus proches disciples du maître (*mourchid*, guide) ont une grande influence dans le bas peuple, qui se divise sans réflexion en partis; et, aux moindres sollicitations des maîtres, ils se

que chacun de ces partis prétendait à la suprématie, Seïd-Kazem refusa l'honneur qu'on voulait lui faire sous prétexte qu'il ne s'en trouvait pas digne. On assure qu'il était de bonne foi et qu'il fit tout son possible pour n'être point élu. La lutte se prolongea longtemps; mais enfin, les compétiteurs et les opposants s'étant mis d'accord, le modeste Seïd-Kazem fut élu et dut accepter.

Aussitôt que Cheïkh-Seïd-Kazem eut été élevé à la dignité de mourchid, il confirma dans leurs fonctions les anciens naïbs des diverses provinces de la Perse. De nouveaux disciples affluèrent de toute part à Kerbela et se groupèrent autour de lui. Parmi eux, comme nous l'avons déjà dit, se trouvait notre héros Mirza-Ali-Mohammed.

Sa manière de penser et d'agir attira d'abord sur lui l'attention du maître et celle de ses compagnons. Ce jeune homme à la vie rigide, plein de candeur et si mystérieux dans ses actions, devait se faire remarquer dans une réunion de penseurs [1]; quelques-uns, plus mondains ou plus positifs, attribuaient cette conduite à une espèce de folie; la plupart le surnommaient l'*illuminé*.

Mirza-Ali-Mohammed suivait, dit-on, fort irrégulièrement les leçons de Seïd-Kazem, et y assistait

partagent en catégories hostiles, ce qui contribue à former des sectes séparées.

[1] Dans notre étude sur le muridisme, nous avons eu souvent l'occasion de signaler le caractère mystique du *Tarikat;* ses partisans et ses adeptes portent le nom de *Akli-sirr,* c'est-à-dire « les mystiques. »

même assez rarement. Il fuyait ordinairement la société des hommes, et, dans la suite, lorsqu'il venait écouter le maître, des conversations s'engageaient dans l'assemblée à son sujet : « Le voici! voici l'être mystérieux, le sublime jeune homme! » s'écriait-on de toutes parts. A ce qu'on assure, le maître lui-même exprimait hautement l'estime dans laquelle il tenait ce disciple et parlait de lui d'une façon énigmatique. On assure que, lorsque ses disciples lui demandaient lequel d'entre eux serait leur mourchid après lui, il répondait ordinairement : « Vous le chercherez vous-mêmes et le trouverez bien. » Parfois il disait aussi : « Il est au milieu de vous. »

Lorsque Mirza-Ali-Mohammed se présentait durant la leçon et prenait place, suivant son habitude, près de la porte, il arrivait que le maître lui-même s'écriait : « Le voici! » Personne ne faisait alors attention à ces paroles dont plus tard on s'est souvenu. Tout le monde s'accorde sur ces premiers détails de la vie de Bab.

Mirza-Ali-Mohammed quitta enfin Kerbela et retourna à Chiraz, sa patrie, où, comme nous l'avons dit dans sa biographie, il fut reçu avec honneur.

Durant la vie de Seïd-Kazem, la doctrine des Cheïkhites se répandit dans toute la Perse, si bien que dans la seule province d'Irak il y avait plus de cent mille murids. Cependant nulle part on n'eut à constater une forte opposition de la part du clergé, ou une tendance politique qui fût évidemment hostile au gouvernement. Au contraire, nous rencon-

trons, parmi les admirateurs du Cheïkh, un grand nombre de fonctionnaires de l'État et des principaux membres du clergé, tous enthousiastes de sa philosophie et fiers de sa renommée [1].

§ 3. ORIGINE ET PROGRÈS DE LA COMMUNAUTÉ SECRÈTE DES BABIS (1842-1846).

Hadji-Seïd-Kazem mourut après avoir administré les affaires des Cheïkhites durant dix-sept années selon les uns, et vingt ans selon d'autres. Il n'avait pas désigné son successeur, soit qu'il n'en ait pas eu le temps, soit qu'il n'ait pas voulu ostensiblement le désigner. Les Cheïkhites de Kerbela désignèrent quatorze des leurs qui durent se rendre partout où leur doctrine avait un nombre important d'adhérents, afin de chercher parmi eux celui qui, par son mérite et par ses vertus, serait digne d'être leur chef et leur guide spirituel, car le maître avait dit pendant sa vie : « Vous le chercherez et le trouverez. »

Au nombre des plus anciens disciples de Seïd-Kazem, il y en avait qui étaient fort considérés de tous les autres, et quatre d'entre eux, Moulla-Housseïn-Bouchroui, Moulla-Hassan, surnommé *Gaouher*, Kérim-Khan et Moulla-Iousouf d'Ardebil, jouissaient d'une très-grande autorité. Moulla-Housseïn-Bouchroui et Moulla-Iousouf songeaient depuis longtemps à réformer la doctrine des Cheïkhites,

[1] Nous dirons quelques mots de la doctrine des Cheïkhites dans le dernier chapitre de cette relation.

ainsi qu'aux moyens de lui donner secrètement une signification politique, afin d'affaiblir le pouvoir clérical et l'absolutisme des rois. Cependant ni l'un ni l'autre n'avaient la force nécessaire pour une si grande tâche, et la considération dont ils étaient entourés ne pouvait être qu'une cause de discorde.

Le nom de Mirza-Ali-Mohammed jouissait d'une grande popularité; sa vie exemplaire, son caractère et son humilité donnaient à ces deux ambitieux l'espoir de réussir en mettant en avant le nom du favori du peuple.

Lorsque les disciples de Seïd-Kazem se furent divisés, les uns reconnurent pour successeur à la place de leur défunt maître Kérim-Khan de Kirman, d'autres choisirent Moulla-Hassan surnommé *Gaouher*, et enfin un troisième parti élut Moulla-Housseïn. Celui-ci, qui était alors à Chiraz, écrivit à ses confrères de Kerbela que ni lui ni aucun autre ne méritait d'être élevé à la dignité de mourchid et que le seul qui en fût digne était cet *illuminé* auquel leur maître Seïd-Kazem avait fait plusieurs fois allusion pendant ses leçons. « Je l'ai trouvé à Chiraz, écrivait-il, et seul il est digne d'être mourchid. »

La lettre de Moulla-Housseïn, qui venait confirmer ce qu'on avait entendu dire de son refus d'être le guide spirituel des Cheïkhites, attira sur lui l'attention de beaucoup de partisans de cette doctrine.

Ils se réunirent donc en grand nombre à Chiraz, où Moulla-Housseïn se trouvait déjà depuis quelque

temps auprès de Mirza-Ali-Mohammed, et ils choisirent ce dernier pour leur mourchid. Les autres disciples de cette école, et c'était le plus petit nombre, se partagèrent, les uns en faveur de Moulla-Hassan, les autres en faveur de Kérim-Khan.

Cependant Ali-Mohammed n'avait en rien changé sa manière d'être. Toujours tel que nous l'avons dépeint dans sa biographie, il ne parlait que d'une façon énigmatique et à double sens; il menait la vie la plus austère, ne parlait pas volontiers, fuyant souvent la société des hommes et même celle de ses disciples.

Nous ignorons de quelles convictions étaient pénétrés alors Mirza-Ali-Mohammed et ses disciples; ce dont nous sommes certain seulement, c'est que ces derniers se réunirent secrètement et posèrent le premier programme de sa doctrine.

Nous ignorons également dans quelle mesure le maître lui-même prit part à ces plans de réforme; mais nous sommes disposé à croire que le côté moral de ce programme doit lui être attribué; tout le reste a été ajouté successivement et plus tard. Nous ne pouvons en rien blâmer Mirza-Ali-Mohammed, sinon de s'être donné l'épithète de Bab «porte» (de la vérité). Il est même permis de supposer que cette idée lui a été suggérée par ses disciples, et il se peut qu'il y ait été entraîné par faiblesse. Une tradition dit que ce surnom lui a été donné parce que, pendant les leçons de Seïd-Kazem, il se tenait constamment près de la porte, et

que, lorsqu'il fut élevé au rang de mourchid, le rusé Moulla-Housseïn rappela cette circonstance et lui dit : « Tu étais *porte* dans l'ordre de la science et de l'éducation spirituelle (c'est-à-dire ils passaient par toi pour entrer dans l'auditoire), et maintenant toi, tu es la *porte* de l'éducation spirituelle et la porte de la vérité. »

Nous ne pouvons dire jusqu'à quel point cette assertion est vraie; mais elle est au moins probable et donne une certaine vraisemblance à notre supposition, que la secte des Babis remonte moins à Bab lui-même qu'à ses premiers disciples, et que Bab apparaît plutôt comme un mythe, un idéal personnifié, au nom duquel agissaient ceux qui aspiraient à la liberté.

On ignore le nombre des disciples qui, à cette époque, entouraient Bab et agissaient en son nom : nous ne voyons que cinq individus participant à des réunions secrètes, et organisant dans la suite une vraie milice de Babis; ces cinq disciples sont : Moulla-Housseïn-Bouchroui, Moulla-Iousouf d'Ardebil, Hadji-Mohammed, Agha-Mohammed-Ali et un certain Seïd-Ali. Nous trouvons les quatre premiers agissant constamment dans diverses parties de la Perse; quant au dernier, nous ne le rencontrons nulle part. M. Sévruguin dit qu'il fut chargé d'agir dans l'Irak [1].

Lorsque Bab eut tout quitté pour se retirer à la

[1] Ce doit être Moulla-Cheïkh-Ali, qui dans la suite apparaît à la tête des Babis de Téhéran. (Voyez § 5.)

Mecque (1843?), Moulla-Housseïn s'annonça comme étant son naïb (représentant, vicaire); il se rendit dans l'Irak après avoir envoyé des naïbs dans diverses provinces en son nom. Hadji-Mohammed-Ali[1] s'était rendu quelque temps auparavant dans le Mazandéran, où vinrent également trois ou quatre ans après Moulla-Housseïn et Kourret oul Aïn (§ 5), qui arrivait de Kazvin; Moulla-Iousouf et Agha-Mohammed-Ali furent envoyés dans l'Aderbidjan.

Les propagateurs, apôtres de la nouvelle doctrine, avaient de plus leurs affiliés, qui avaient fait le serment de mourir pour le nom de Bab et de travailler sans repos ni trêve à atteindre au but qui leur était indiqué; ainsi la société secrète des Babis croissait rapidement, et partout on en parlait.

Il ne faut point perdre de vue que l'enseignement de Bab devait être la continuation de la doctrine des Cheïkhites et qu'il avait pris le titre de mourchid en lieu et place de son précédent maître Seïd-Kazem; et en ceci on n'a aucun reproche à lui adresser. Cependant, dès les premiers temps de

[1] On l'appelle tantôt Hadji-Mohammed-Ali, tantôt simplement Hadji-Mohammed; les uns prétendent qu'il accompagnait Bab dans son pèlerinage à la Mecque; d'autres, qu'il fit sa connaissance sur le chemin de la Mecque. Ceci embrouille un peu les faits, d'autant plus que l'envoi de naïbs dans diverses provinces de la Perse eut lieu en l'absence de Bab lors de son pèlerinage; ainsi Hadji-Mohammed-Ali ne pouvait se trouver dans le Mazandéran s'il accompagnait Bab à la Mecque. L'historien de la Perse dit que Bab n'alla pas jusqu'à la Mecque et qu'il revint sur ses pas; mais il est de notoriété publique que Bab est allé à la Mecque.

l'établissement de la nouvelle doctrine, beaucoup d'entre les Cheïkhites, voyant dans Moulla-Housseïn des idées entièrement opposées à ce qu'ils en attendaient, se séparèrent de lui. Au nombre de ces dissidents étaient Mirza-Ahmed-Bahanchagui, Seïd-Iahia-Varabi, Moulla-Mohammed-Magani et autres dont nous dirons quelques mots plus tard. Le premier d'entre eux, comme nous l'avons vu dans la biographie de Bab (§ 8), eut occasion de lui rendre quelques services; le second se fit plus tard et en secret son murid, et dans la suite il prêcha ouvertement en son nom. C'est sur lui que retombe la responsabilité des affreux désordres et des massacres dont il sera parlé plus tard (§ 19); le dernier enfin, à la grande surprise de Bab, consentit à ce qu'il fût condamné à mort. Après cela les Cheïkhites qui n'acceptèrent point la nouvelle doctrine se séparèrent des Babis et ne formèrent plus de secte à part. On rencontre encore quelques savants qui tiennent à cette doctrine; mais ils n'ont aucune influence.

§ 4. INFLUENCE DE SEÏD-HOUSSEÏN SUR BAB; SON CARACTÈRE (1847).

Lorsque le gouvernement commença à prendre des mesures pour poursuivre les Babis et Bab lui-même, ses disciples se dispersèrent sans cependant cesser d'être en relation secrète avec lui. Moulla-Housseïn, à la tête de la communauté secrète des Babis, parvint à réunir un nombre important de murids dans l'Irak, le Mazandéran et le Khorasan.

Bab se trouvait alors à Ispahan, et deux hommes des plus dangereux par leurs idées et leurs desseins se livrèrent entièrement à lui; c'étaient les deux frères Seïd-Housseïn et Seïd-Hassan dont nous avons fait mention (chap. I, § 14).

Nous ne croyons pas superflu de nous étendre ici plus en détail sur ces deux frères, surtout sur Seïd-Housseïn, dévot intrigant des plus remarquables, tels qu'on en rencontre trop souvent dans l'histoire des schismes.

D'après M. Sévruguin, ces deux frères étaient de Yezd. Seïd-Housseïn, jeune homme de dix-neuf ans, avait étudié à Méched et, accompagné de son frère, il s'était mis à voyager pour compléter son instruction. A Ispahan ils s'étaient liés avec Bab, dont ils ne se séparèrent plus jusqu'à sa mort. Seïd-Housseïn était parvenu à s'emparer entièrement de l'esprit de son maître. C'est au nom de Bab qu'il écrivait à ses prosélytes, les encourageait, les stimulait dans le rigoureux accomplissement de leurs devoirs; c'est lui qui écrivit le Coran de Bab et en fit parvenir les fragments à ses murids. Il distribuait des prières et des talismans à ceux qui venaient visiter le maître; en un mot il ne le quittait pas plus que son ombre. Cet homme avait si bien su pénétrer dans la confiance de Bab que celui-ci fait plusieurs fois allusion à sa personne dans ses exhortations et dans les paroles énigmatiques du Coran qui porte son nom.

Constamment occupé du soin d'augmenter le

nombre des prosélytes de Bab, Seïd-Housseïn maintenait des intelligences secrètes à Ispahan; ses relations s'étendaient à Tauris, à Makou et jusque dans la citadelle de Tchégrik; il servait d'intermédiaire entre Bab et ses nombreux visiteurs.

Si Bab s'est laissé entraîner par les hommages dont l'entouraient ses partisans et le peuple, et si dans ses discours énigmatiques il se faisait passer pour imam et pour la divinité incarnée, comme les musulmans l'en accusent, c'est à ses disciples qu'il faut s'en prendre et surtout à Moulla-Housseïn et à Seïd-Housseïn. Nous ne savons rien sur les rapports personnels qui existaient entre ces deux principaux propagateurs du Babisme; seulement nous savons qu'ils étaient secrètement en correspondance suivie.

Après la reclusion de Bab, Moulla-Housseïn et les autres naïbs avec lesquels il était d'accord agitaient en son nom l'Irak, le Mazandéran, le Khorasan et l'Aderbidjan; cependant Seïd-Housseïn resta constamment auprès de Bab, agissant pour le but commun. Quel était donc ce but commun? Était-ce l'abaissement de l'islam? s'agissait-il de fonder une nouvelle religion, un nouveau schisme? Ou bien ce but avait-il un caractère politique et tendait-il à une réforme générale? Tout était obscur, indéterminé. Il y avait bien pourtant un peu de tout cela; tous ces éléments divers se confondaient sous la dénomination de Babisme, et, à la première occasion favorable, chaque meneur, chaque chef de parti aurait pu mettre en avant tel ou tel

principe en l'accommodant à ses vues, aux circonstances et à l'esprit du temps. En principe, le but pour ainsi dire avoué était d'affaiblir d'abord, puis d'anéantir le pouvoir du clergé et du gouvernement.

L'infructueuse tentative des Babis et les tristes résultats de leurs menées présentent des données sur lesquelles nous fondons nos suppositions; cependant la trahison de Seïd-Housseïn ne nous permet pas d'admettre qu'il ait été mû par aucun mobile noble et élevé. Une seule chose est bien évidente, c'est qu'il voulait se former un parti de fanatiques, et par ce moyen se frayer avec le temps un chemin au pouvoir suprême religieux. Beaucoup de passages du Coran ainsi que des prières qu'il composait au nom de Bab prouvent qu'il encourageait l'ignorance afin d'agir avec plus de force sur l'esprit de partisans aveugles.

§ 5. PROGRÈS DES BABIS. — PROSÉLYTES REMARQUABLES.

Pendant que des poursuites étaient dirigées contre Bab à Ispahan, à Tauris et à Makou[1], le nombre de ses murids augmentait peu à peu secrètement. Bouchrouï et Hadji-Mohammed agissaient avec succès dans le Khorasan et le Mazandéran. Dans l'Irak, cette doctrine fut propagée d'abord, sous la direction de Moulla-Housseïn, par Cheïkh-Ali, qui y apporta un dévouement extraordinaire,

[1] Voy. chap. I, § 6-10.

et ensuite par Cheïkh-Ali [1] seul, et avec beaucoup de succès.

Dans Tauris et les environs, le Babisme fut prêché par Agha-Mohammed-Ali et Moulla-Iousouf : les succès de celui-ci furent tels que le village entier de Milân embrassa sa doctrine. Dans la ville de Kazvin, c'était une femme qui prêchait cette doctrine. Cette femme, remarquable par sa naissance, sa beauté et son instruction, avait entendu parler de la nouvelle doctrine, qui accordait aux personnes de son sexe les mêmes droits qu'aux hommes et de plus leur permettait de se montrer en public le visage découvert; elle apparaît sur la scène deux ans auparavant, alors que Moulla-Iousouf enseignait avec succès dans l'Irak. C'était la fille de Hadji-Mohammed-Salih, *Moadjtéhid* de Kazvin, personnage très-connu, et elle était fiancée [2] au *Moadjtéhid* Akhound-Hadji-Mohammed-Taki, de Baragan; ainsi par sa position elle était respectée entre toutes les femmes de son pays.

Kourret oul-Aïn (lumière des yeux), — tel est le nom de notre héroïne, — se met en correspondance avec Moulla-Iousouf; elle a des entrevues secrètes avec lui, et au nom de Bab se fait initier à la nouvelle doctrine [3]. Le bruit s'en répandit bientôt à

[1] C'était un des disciples de Cheïkh-Ahmed et de Seïd-Kazem. Dès l'apparition des Babis, il devint partisan zélé de leur doctrine et ne cessa d'agir dans ce sens jusqu'à l'anéantissement des Babis de Téhéran en 1852.

[2] D'après le *Nasik out-Tavarikh*, elle était femme de Moulla-Mohammed, fils de Moulla-Mohammed-Taki.

[3] Beaucoup de personnes, et de ce nombre l'auteur de l'Histoire

Kazvin. Ni les exhortations, ni les menaces, ni les larmes de ses parents, ni le mépris de ses adversaires, rien ne peut l'arrêter. Elle va partout sans voile, prêchant l'amour pour Bab et sa doctrine, et organise en peu de temps une communauté nombreuse. Deux partis se formèrent bientôt à Kazvin : l'un sous la menaçante influence des vieux conservateurs des préjugés de l'islam; l'autre, entraîné par Lumière des yeux, s'était fait le défenseur de la nouvelle doctrine.

Comment une femme, créature si faible en Perse, et surtout dans une ville comme Kazvin, où le clergé possède une si grande influence, où les oulemas, par leur nombre et leur importance, attirent l'attention du gouvernement et du peuple, comment se peut-il que là, justement, dans des conditions si peu favorables, une femme ait pu organiser un parti si puissant d'hérétiques? C'est là une question qui déconcerte quelque peu même l'historien de la Perse, Soupehr; c'était en effet sans exemple dans le passé.

Get historien tâche d'expliquer ainsi ce fait. La fille du *Moudjtéhid*, dit-il, avait reçu une instruction peu commune, elle était savante même et possédait au plus haut degré le don de la parole, mais par-dessus tout elle était belle, et de la beauté la plus éclatante; voilà pourquoi elle s'est vue si vite et si

de la Perse, disent que la doctrine de Bab est parvenue à Kourret oul-Aïn par d'autres voies; suivant eux, elle aurait été en correspondance avec Bab et Moulla-Houssein.

facilement entourée d'une foule d'adorateurs. C'est ainsi qu'un musulman, aveuglé par la partialité, se rend compte d'un phénomène si extraordinaire. Mais cette femme a eu sur « ces adorateurs » une influence toute spirituelle, elle a su leur inspirer une confiance sans bornes. Elle était en effet instruite et même savante, et sa beauté a dû, sans aucun doute, lui être d'un grand secours; grâce à ces armes, dont la nature l'avait si généreusement munie, elle put, comme on dit, braver le feu et l'eau : tout devait céder devant elle; partout les chemins devaient lui être ouverts. Elle enleva le voile qui couvrait son visage, non pour fouler aux pieds les lois de la chasteté et de la pudeur si profondément gravées sur les tables de la loi orthodoxe et dans les préjugés populaires, mais bien plutôt afin de donner, par son regard, plus de force aux paroles inspirées qu'elle adressait aux hommes de bonne volonté et aux curieux. Ses discours stigmatisaient cette tyrannie grossière qui, depuis tant de siècles, enchaînait la liberté et dérobait la beauté derrière un voile éternel; par conséquent elle ne prêchait pas, ce qu'on lui attribue, au nom de l'impudeur ni au nom de l'abolition des lois de la modestie, mais elle soutenait la cause de la liberté qui, elle aussi, est une vertu.

Cette nouveauté attirait journellement autour d'elle une foule de curieux; mais les paroles éloquentes et pleines de vérité qui sortaient de ses lèvres captivaient l'esprit, peut-être le cœur même des sages. Tous ceux qui l'avaient entendue s'en retournaient

pleins d'enthousiasme : seuls, quelques hypocrites incurables ne s'étonnaient que de l'impudence de ses discours.

La fille du *Moudjtéhid* se nommait *Zerrin-Tadj* (couronne d'or); ses admirateurs, frappés de sa beauté, lui donnèrent différents noms : ainsi on la surnomma d'abord *Badroud-Doudja* (pleine lune dans la nuit sombre); ensuite *Chams ouz-Zoha* (soleil au méridien), et puis enfin *Kourret oul-Aïn* (lumière des yeux), et *Tahiré* (la pure), noms qui lui sont restés toute sa vie et sous lesquels elle est mentionnée dans le Coran des Babis.

Les Babis, murids de Kourret oul-Aïn, se multipliaient de jour en jour à Kazvin. Ce que voyant, un des *Moudjtéhids* de la ville, parent de cette femme, employa tous les moyens pour lui faire abjurer son hérésie, mais sans pouvoir y parvenir. Dans sa colère et son indignation, cette autorité en islam anathématisa publiquement Bab et sa doctrine; mais il paya cet acte de sa vie : une nuit que, suivant sa coutume, il se rendait à la mosquée avant l'aurore, trois Babis se précipitèrent sur lui et le tuèrent.

Un fait semblable[1], horrible dans l'islam, pro-

[1] Le lecteur doit être au courant de l'importance du titre de *moudjtéhid*. Les Moudjtéhids sont peu nombreux et gouvernent le royaume spirituel de l'islam. Chacun d'eux a des *makallids* (disciples), partisans de ses idées et prescriptions dans ce qui regarde l'accomplissement du rite religieux *, de sorte que la Perse chiite et même le chah et sa cour sont soumis à la direction spirituelle des *Moudjtéhids*.

* Voy. *Chéraï oul-Islam*, série 1, Saint-Pétersbourg, p. IX, art. 7, § 3.

duisit une grande agitation dans toute la ville. Les coupables furent arrêtés, condamnés à mort, et leur victime mise au nombre des saints[1]. Le crime de ces hommes était trop en contradiction avec les lois pour qu'ils trouvassent des défenseurs, et Kourret oul-Aïn dut quitter Kazvin; elle partit accompagnée de ses plus dévoués partisans pour se réunir aux Babis du Khorasan.

§ 6. SOULÈVEMENT ARMÉ DES BABIS DANS LE MAZANDÉRAN (1848-1849).

Le Mazandéran et le Khorasan se sont toujours fait remarquer par le penchant de leurs habitants pour les querelles religieuses et la superstition; de plus, la situation géographique de ces deux provinces, éloignées du centre du gouvernement, contribuait beaucoup aux succès de tous les soulèvements. Le Babisme avait pris naissance à Chiraz et s'était fortifié dans l'Irak; mais c'est dans le Khorasan que s'organisa le premier soulèvement des Babis, et c'est dans le Mazandéran qu'il acquit une grande extension. Comme nous l'avons dit, Hadji-Mohammed-Ali agissait dans cette dernière province depuis longtemps, et beaucoup de murids s'étaient groupés autour de lui bien avant les succès obtenus par Moulla-Iousouf dans l'Aderbidjan. Plus de trois ans

[1] Ce *Moudjtéhid* est aussi nommé *Hadji-Mohammed-Taki.* On le gratifie maintenant de l'épithète de *Chéhidi-Salis,* ou troisième martyr après Al-Mekki, auteur du *Loum'a,* et Zeïn oud-Din, auteur du *Cherk oul-Loum'a,* commentaire du précédent. Tous les deux furent de célèbres juristes chiites.

avant la mort de Mohammed-Schah, Hadji-Mohammed y paraît déjà, et deux ans à peu près avant la mort de ce monarque nous trouvons Moulla-Housseïn dans le Khorasan, où il était accouru de l'Irak pour agir de concert avec Hadji-Mohammed-Ali. Ce Hadji avait, en sa qualité de *Moudjtéhid*, une grande importance dans le Mazandéran; puis on s'aperçut qu'il était partisan de la doctrine de Bab [1]. Son activité dans l'Irak, le Khorasan et le Mazandéran, était infatigable. Moulla-Housseïn et lui répandaient la nouvelle doctrine, non-seulement parmi le bas peuple, mais ils ne craignaient pas d'y engager les plus puissants d'entre le clergé et les courtisans. D'après l'historien Soupehr, Moulla-Housseïn, lorsqu'il était encore dans l'Irak, chercha ouvertement à gagner à la doctrine de Bab Manoutchehr-Khan [2], gouverneur général d'Ispahan; à Kachan, il gagna le *Moudjtéhid* Hadji-Moulla-Mohammed, de Nérak, connu par son

[1] Quelques personnes pensent que ce Hadji-Mohammed n'avait point du tout été *Moudjtéhid*, mais qu'il jouissait dans le peuple des avantages de ce titre appartenant à son homonyme, qui en effet était revêtu de cette dignité dans le Mazandéran. L'historien de la Perse prétend que ce Babi effréné avait été dans sa jeunesse attaché au service du *Moudjtéhid* du Mazandéran qui portait le même nom (Hadji-Mohammed-Ali), et qu'il avait amassé auprès de lui quelque savoir et quelque argent; après quoi, il était parti pour la Mecque, avait rencontré Bab chemin faisant, avait embrassé sa doctrine et s'était donné à lui corps et âme. Revenu de la Mecque avec le nom de Hadji-Mohammed-Ali, il s'établit à Bar-Fourouch dans le Mazandéran et y agit de concert avec Moulla-Housseïn. (Voyez plus haut, § 3.)

[2] L'historien de la Perse soupçonne même ce gouverneur général d'avoir éprouvé des sympathies pour la doctrine de Bab. (Voir chap. I, § 5.)

érudition, et enfin à Téhéran, le Chah lui-même et son premier ministre Hadji-Mirza-Aghassi auquel il présenta une lettre de la part de Bab. Ceci se passait au début de leur carrière, et l'audace de Moulla-Housseïn resta non-seulement impunie, mais les succès dont furent couronnées ses tentatives de prosélytisme auprès de personnages éminents de la Perse lui donnèrent une assurance dont il ne se départit jamais. Ainsi à Ispahan il fit un prosélyte de la plus haute importance dans la personne de Moulla-Mohammed-Taki, de Hérat, homme très-connu et qui appartenait au clergé de cette ville; dans les mosquées, il appelait le peuple à reconnaître la suprématie spirituelle de Bab [1]; à Kachan, il convertit un riche marchand du nom de *Hadji-Mirza-Djan;* à Méched, il acquit à la doctrine de Bab un savant célèbre, Cheïkhite d'un grand mérite, dont l'influence était très-grande dans le peuple; c'était Moulla-Abd-oul-Kadir, de Yezd. A Nichabour enfin, il convertit Moulla-Ali-Asghar, *Moudjtéhid* fameux, ce qui produisit une grande agitation dans le peuple, et alors seulement les autorités locales songèrent à prendre des mesures répressives contre Moulla-Housseïn. Il fut arrêté par ordre de Hamza-Mirza, commandant supérieur de l'armée du Khorasan; mais il ne resta pas longtemps enfermé, car, lors des troubles qui eurent lieu à Méched [2], il parvint à s'enfuir.

[1] Voy. *Nasik out-Tavarikh,* t. III, à la relation des événements pour 1264 de l'hégire.

[2] Ces troubles eurent lieu au mois d'août 1848; ils furent causés

Après avoir écrit à Hadji-Mohammed-Ali et à Tahiré, l'héroïne de Kazvin, il se dirigea de façon à pouvoir se réunir à eux, allant de ville en ville à travers le Khorasan, et mettant à profit l'état des esprits pour faire un grand nombre de prosélytes. Lorsque, accompagné de ses adhérents, il arriva à Miami [1], trente-cinq des habitants se joignirent immédiatement à lui. Encouragé par tant de succès, il se mit à prêcher au nom de Bab avec plus d'ardeur que jamais, ce qui souleva contre lui le clergé du pays et occasionna des troubles. Les gens de Miami, excités par le clergé, se ruèrent sur les hérétiques, et, après une lutte courte mais ardente, les expulsèrent de la ville; ce fut la première escarmouche que les Babis eurent à soutenir dans le Khorasan. Après cet échec causé par l'infériorité du nombre, Moulla-Housseïn prit le chemin de Chahroud [2], où il fut aussi fort mal reçu; c'est pourquoi lui et ses partisans se rendirent à Bastam [3] et allèrent s'installer à 13 kilomètres de cette ville, dans le village Housseïn-Abad, où il continua avec succès ses prédications.

Ces événements se passaient à l'époque de la mort de Mohammed-Chah (septembre 1848). En Perse,

par la mauvaise administration de Hamza-Mirza et fomentés par les intrigues secrètes d'un homme très-connu, nommé *Salar*. (Voy. ch. I, § 12, et chap. II, § 13.)

[1] Petite ville sur la route, vers la frontière du Tabaristan, à 143 kilom. d'Asterabad.

[2] Ville à 50 kilom. de Miami.

[3] Ville ancienne, aujourd'hui village de peu d'importance, à peu de distance et au nord de Chahroud.

les interrègnes sont ordinairement signalés par des troubles; aussi Moulla-Housseïn ne perdait aucune occasion pour en profiter. Il écrivit de nouveau à Hadji-Mohammed-Ali dans le Mazandéran, et à Kourret oul-Aïn, sur la nécessité de réunir leurs forces sur un seul point, et leur conseillait de se réunir à un moment donné à Bar-Fourouch, ville principale du Mazandéran.

A cette époque les communications étaient plus difficiles qu'elles ne le sont aujourd'hui; même à présent, dans cette partie de la Perse, une lettre met de six à sept jours pour parvenir d'une ville à une autre, lors même que la distance ne dépasse pas 200 kilomètres. Les lettres ne sont pas expédiées par la poste, mais elles sont confiées à des particuliers qui, chemin faisant, s'arrêtent pour leurs propres affaires et remettent les lettres dont ils se sont chargés souvent un mois après le terme voulu. J'ai cessé au reste de m'étonner de ces lenteurs depuis qu'un vice-amiral m'a appris qu'en été une lettre, expédiée de Saint-Pétersbourg pour Cronstadt par Londres, a la chance d'arriver plus vite à son adresse qu'une lettre expédiée en automne ou au printemps par la voie directe. Cette plaisanterie était certainement fondée sur ce qu'en automne et au printemps les communications sont parfois fort difficiles entre ces deux villes. Au reste il ne s'agit point de ceci, mais bien des correspondances entre les chefs des Babis. Les lettres furent confiées à des exprès qui se réunirent à des caravanes. A cette époque, Hadji-Mo-

hammed-Ali était en route pour Bar-Fourouch. A peu près six mois auparavant (en avril ou mai 1848), lorsque, accompagné de ses prosélytes, il se rendait de l'Irak dans le Khorasan, il avait appris la nouvelle des troubles qui avaient éclaté à Kasvin et des succès de Kourret oul-Aïn.

Le bruit lui était parvenu que cette femme remarquable avait quitté Kazvin suivie de ses adhérents pour se réunir aux Babis du Khorasan. Soit qu'il ait été renseigné antérieurement, soit calcul, le Hadji dirigea son voyage de façon à la rencontrer. Il la rejoignit dans une bourgade du nom de *Bedecht*, non loin de Bastam. L'historien de la Perse peint cette entrevue sous des couleurs fort romanesques. Il représente Hadji-Mohammed-Ali et Kourret oul-Aïn comme deux amoureux prêchant ensemble et en tous lieux le socialisme et le communisme jusqu'à l'établissement du royaume de Bab[1]. Il continue son récit humoristique au sujet de ces deux personnages jus-

[1] On prétend qu'ils disaient : « Jusqu'à ce que le royaume de Bab embrasse le monde entier, jusqu'à ce que de nouvelles lois viennent régir la vie spirituelle et la vie temporelle, tous les Babis sont affranchis (au nom de Bab) de l'obéissance envers le *Chariat;* tout entre eux est en commun, et biens et femmes. » Mais des témoins oculaires assurent que Kourret oul-Aïn disait, en présence de Mohammed-Ali, aux Babis assemblés les paroles suivantes : « Tant que le royaume de Bab ne sera pas établi et que sa loi ne régnera pas parmi vous, vous êtes libres de vous soumettre au *Chariat* ou de le rejeter. En attendant, guidez-vous d'après les lois que Dieu a gravées dans vos consciences; observez tout ce qui est bon, tout ce qui est bien; fuyez le mal. Vous êtes tous membres de la même communauté, vous êtes tous frères : partagez donc vos biens entre vous comme il convient à des frères. »

qu'au jour où ils furent séparés par les persécutions des jeunes gens sortis de la masse du peuple, les uns ayant des vues sur la belle missionnaire et les autres craignant le scandale. Ces derniers, selon le même historien, à la tête de nombreux volontaires, poursuivaient partout les Babis, saccageant et pillant leurs demeures[1]. Quoi qu'il en soit, nous savons que Hadji-Mohammed-Ali partit pour Bar-Fourouch, et Kourret, oul-Aïn alla se cacher au fond du Mazandéran avec ses adhérents, et, passant d'un lieu à l'autre, de village en village, elle poursuivait ses prédications enthousiastes.

A Bar-Fourouch, le Hadji, ayant appris l'approche de Moulla-Housseïn, rassembla tous ses partisans. Nous ignorons quel en était le nombre; nous savons seulement que trois cents des habitants de Bar-Fourouch s'étaient réunis à lui lors de l'arrivée de Moulla-Housseïn. Cet événement répandit la terreur parmi les gens du clergé, et les principaux d'entre eux ne sortaient qu'armés. Un nombre suffisant de fusiliers gardaient leurs demeures et les escortaient lorsqu'ils se rendaient, soit à la mosquée, soit chez leurs amis. Les habitants de cette ville, pour la plupart commerçants, marchands ou cultivateurs, s'effrayèrent des conséquences auxquelles pouvait entraîner cet état de choses; l'interrègne avait amené partout le désordre et la licence, et les habitants ne pouvaient songer qu'à la défense de leurs biens et de leurs personnes. En conséquence, plainte fut por-

[1] *Nasik out-Tavarikh*, t. III, relation des événements de 1264.

tée à Khanlar-Mirza, qui, à cette époque, était encore gouverneur du Mazandéran; on lui demanda aide et protection.

Les autorités de la province, qui pour le moment n'étaient point en état de prendre des mesures décisives, engagèrent les Babis à quitter Bar-Fourouch, à se séparer de ceux des habitants qui étaient étrangers à leur doctrine et à se retirer où bon leur semblerait dans les environs; Moulla-Housseïn y consentit. Tous les Babis, au nombre de plus de quatre cents, abandonnèrent la ville et s'établirent dans les montagnes de Sévad-Kouh [1]. Bientôt après Khanlar-Mirza ayant été mandé dans la capitale, Moulla-Housseïn en profita pour retourner avec ses Babis à Bar-Fourouch, où leur présence causa de l'agitation, des dissensions et des querelles.

Le premier dignitaire parmi le clergé, le *Sa'id oul-oulema*, fit demander des troupes au commandant militaire de Laridjan, qui envoya trois cents hommes, sous les ordres du major Mohammed-Beg.

C'était la première fois que les Babis agissaient ouvertement dans le Mazandéran. Dans les premiers moments et tout en se défendant ils culbutèrent ceux qui les poursuivaient, et, après avoir fait un bon butin, se fortifièrent dans le caravanseraï qui touchait à l'enceinte de la ville, à Sebzé-Meïdan; puis ils conclurent un traité de paix avec les habitants de la ville.

[1] A 30 kilom. de Bar-Fourouch et à 10 kilom. de Cheïkh-Tabersi.

Les autorités restèrent spectatrices impassibles et indifférentes, sous le prétexte spécieux qu'aucun ordre n'avait été reçu de la capitale; aussi ceux d'entre les habitants qui souffraient de l'état des choses disaient-ils hautement qu'elles s'étaient laissé corrompre par les dons des Babis; mais cela ne devait pas durer longtemps. Aussitôt que la nouvelle de l'avénement du nouveau roi se fut confirmée, Abbas-Kouli-Khan, sardar du Laridjan, voulut faire preuve de zèle en devançant les ordres du nouveau gouvernement. Il se transporta avec ses troupes à Bar-Fourouch. Moulla-Housseïn, qui ne s'y attendait pas et qui comprit aussitôt qu'il lui serait impossible de résister à des troupes régulières, était tout prêt à se retirer. Le sardar, qui voulait attirer sur lui les regards du nouveau gouvernement et qui ne désirait nullement en venir aux mains, proposa à Moulla-Housseïn d'abandonner le lieu où il s'était retranché et d'aller où il voudrait, lui et les siens; c'était tout ce que désirait Moulla-Housseïn, qui demanda à se retirer à Ali-Abad sur la limite du district du Laridjan. Le sardar y consentit volontiers et désigna un détachement de cavaliers armés qui durent escorter les Babis jusqu'à leur destination. Une fois leur mission accomplie, les cavaliers revinrent à Bar-Fourouch et les Babis s'établirent dans les environs d'Ali-Abad.

Un individu du nom de *Khosrev-Beg* réunit des vo-

où les Babis se fortifièrent dans la suite; ils occupaient les bords de la rivière *Taïkhr*.

lontaires dans le but d'expulser les Babis par la force ou par la ruse et de s'emparer de leurs richesses. Il se préparait à tomber sur eux à l'improviste, lorsque Moulla-Housseïn, à la tête des Babis exaspérés, marcha bravement au-devant de l'indigne Khosrev, l'attaqua près de la ville de Sari et défit entièrement sa bande, après l'avoir tué lui-même de sa propre main. Au dire de l'historien Soupehr, cette victoire inspira aux Babis la plus grande confiance dans l'avenir.

A cette époque, les principaux dignitaires du Mazandéran étaient partis à Téhéran pour rendre leurs hommages au nouveau souverain, et cette province était restée sans administration aucune. Moulla-Housseïn profita de cette circonstance pour se fortifier en toute hâte dans un endroit non loin de Sari, près du tombeau du cheïkh Tabersi. Mettant à profit la terreur qui s'était emparée des habitants des villages voisins et l'insouciance des autorités locales, il fit élever des retranchements en se faisant aider, bon gré mal gré, par les habitants eux-mêmes, y rassembla des provisions de toute sorte en quantité suffisante et attendit un parti de Babis de l'Irak et de l'Aderbidjan, sous la conduite de Moulla-Iousouf[1]. Ce célèbre propagateur du Babisme, ayant eu connaissance des persécutions dont ses coreligionnaires avaient souffert dans leur trajet du Khorasan dans le Mazandéran, s'y rendit en toute hâte à travers l'Irak,

[1] Il est étrange que le *Nasik out-Tavarikh* ne fasse pas mention de ce chef des Babis de l'Aderbidjan.

suivi d'un nombre imposant de prosélytes, gens décidés à tout, et se fit remplacer dans l'Aderbidjan par un individu nommé *Akber*, de Koum ; il est probable que les partisans de Kourret oul-Aïn se joignirent à lui [1]. Hadji-Mohammed-Ali, comme nous l'avons vu, s'y trouvait depuis longtemps déjà ; par son titre de *Moudjtéhid*, il tenait le premier rang dans l'ordre spirituel, de sorte que Moulla-Housseïn et plus tard Iousouf devaient être ses subordonnés. Cependant la direction des affaires de la société resta dans les premiers temps entre les mains de Moulla-Housseïn, qui se montra héros et administrateur dans toute l'acception du mot. Trois mois se passèrent ainsi sans que les Babis éprouvassent d'obstacles et pendant lesquels ils purent se fortifier près de Sari.

§ 7. MESURES PRISES PAR LE NOUVEAU GOUVERNEMENT (1848).

Aussitôt que le nouveau gouvernement se fut installé à Téhéran, son premier soin fut de songer à l'Aderbidjan, province la plus rapprochée de la capitale et la plus menacée. Bab, qui dans les idées du gouvernement était le principal auteur de toutes les

[1] Ce fait n'est mentionné nulle part. « Kourret oul-Aïn, dit l'historien de la Perse, répandit le Babisme avec ardeur dans le Mazandéran. » Où donc ses partisans s'étaient-ils retirés pendant ce temps ? Il n'en dit pas un mot. Il fait mention de cette femme encore une fois lors des événements de Téhéran. Quoi qu'il en soit, les partisans de cette prosélyte remarquable du Babisme durent se réunir aux Babis du Mazandéran. Des témoins oculaires assurent que Kourret oul-Aïn, que l'on nommait aussi *Tahiré* (la pure), n'a jamais été dans le Khorasan, et qu'après s'être séparée de Hadji-Mohammed-Ali elle resta dans le Mazandéran.

calamités, se trouvait enfermé dans la forteresse de Tchégrik. Les autorités de Tauris reçurent l'ordre de mettre à la raison les habitants de Milân et de livrer Bab à la mort, attendu que le bruit courait que les gens de Milân, sous la conduite d'Akber de Koum, achetaient secrètement des armes et préparaient des munitions de guerre pour accourir à la défense de Bab. Cependant, depuis que Moulla-Iousouf les avait quittés, les habitants de Milân avaient beaucoup perdu de leur confiance en eux-mêmes. Ali-Akber ne possédait ni la fermeté ni l'énergie nécessaires pour soutenir leur courage; de plus les mesures de rigueur que le nouveau premier ministre avait prises contre les Babis avaient entraîné beaucoup d'entre eux à abjurer une doctrine qu'ils n'avaient embrassée que par entraînement. D'après M. Sévruguin, les autorités de Tauris envoyèrent à Milân l'ordre de se saisir de tous les Babis. Plusieurs d'entre eux prirent la fuite, et ceux qui furent amenés à Tauris furent envoyés au premier *Moadjtéhid* Mirza-Ahmed. On trouva sur eux diverses prières et talismans que leur avait distribués Bab (ou plutôt Seïd-Housseïn)[1]. Plusieurs de ceux de Milân, toujours au dire de M. Sévruguin, se seraient repentis de leurs erreurs à la première injonction, et les récalcitrants y auraient été amenés à coups de bâton; de sorte que

[1] Nous possédons deux de ces talismans, qui nous ont été communiqués par un ancien élève de la Faculté orientale, M. Melnikoff, qui a passé quelques années en Perse pour des affaires de service. Nous parlerons de ces talismans au chapitre III de cette relation.

tous, sans en excepter le murid le plus dévoué et le plus convaincu, Akber de Koum, auraient juré de renoncer à la nouvelle doctrine et auraient même proféré des malédictions contre le maître.

Dans le Mazandéran les choses ne se passèrent pas si pacifiquement.

Comme nous l'avons vu, il s'était rapidement formé autour de Hadji-Mohammed-Ali, avec l'aide de Moulla-Housseïn, une troupe de Babis intrépides, s'élevant, dit-on, à sept cents hommes des plus braves et des plus fanatiques, parfaitement armés et bien pourvus de vivres. D'après l'historien de la Perse et des témoins oculaires, les Babis, en l'absence des autorités de la province, avaient élevé une vraie forteresse autour du tombeau du cheïkh Tabersi. Elle consistait en un rempart de terre avec deux portes, l'une à l'ouest, l'autre au sud-est; ce rempart était flanqué de douze tours de 18-20 pieds d'élévation et distantes de 600-720 pieds, de façon à pouvoir être facilement défendues par les tours voisines dans le cas où l'une d'elles serait attaquée. Le rempart (ainsi que les tours) était défendu par des remblais en terre, à embrasures, étayé par des poutres et encombré d'arbres; il s'élevait en pente jusqu'au niveau de la muraille et se terminait par un fossé large de 10 pieds et assez profond, rempli d'eau que fournissaient les ruisseaux et les petites rivières du voisinage. Le tombeau avec ses bâtiments de pierre et son enclos se trouvait au centre et servait de citadelle. Il était aussi fortifié par des remblais de terre dans lesquels

se trouvaient des souterrains secrets; les habitants de la forteresse, convenablement armés, occupaient l'espace compris entre la citadelle et les remparts et s'y étaient construit des logements temporaires. Le même historien ajoute encore (mais ceci est contredit par des témoins oculaires) qu'entre les murailles et dans l'intérieur des terrassements, on avait creusé des fossés hérissés de pieux aigus et d'armes tranchantes; ils étaient légèrement recouverts et avec assez d'art pour être inaperçus : ainsi, dans le cas où les ennemis auraient fait irruption dans la forteresse, ils auraient trouvé la mort dans ces espèces d'oubliettes. Le même historien dit que, par son énergie et son activité, Moulla-Housseïn put attirer à lui un grand nombre de prosélytes parmi les habitants des campagnes voisines, si bien que la forteresse renferma bientôt deux mille hommes bien armés et suffisamment approvisionnés [1].

Hadji-Mohammed-Ali jouait ici le rôle de pouvoir spirituel, et pour lui donner plus d'éclat et plus d'importance, continue l'historien, Moulla-Housseïn ne le nommait que « très-haut seigneur » (*Hazreti-a'la*); il fléchissait les genoux devant lui et le cachait aux regards comme un être sacré. Quand Hadji-Mohammed-Ali apparaissait, tous se prosternaient et aucun

[1] Voir *Nasih out-Tavarikh*, tome III, relation pour 1264. D'après des témoins oculaires et dignes de foi, les habitants des villages environnants se soumirent en effet aux volontés de Moulla-Housseïn qu'ils secondaient de tous leurs efforts, soit en travaillant à élever la forteresse, soit en fournissant des provisions; mais ils agissaient ainsi par terreur et non par sympathie.

n'osait lever le front avant que lui-même l'eût ordonné ; par là Moulla-Housseïn entretenait la crédulité de ses Babis dans la foi en l'autorité suprême de leur maître, de sorte qu'au moindre signe tous se seraient jetés au feu et à l'eau pour lui. En même temps que l'ordre avait été envoyé de Tauris de mettre Bab à mort et de faire rentrer dans l'obéissance les habitants de Milân, il avait été prescrit aux autorités du Mazandéran de soumettre les rebelles dans cette province ; mais les résultats furent déplorables.

Les grands du Mazandéran qui séjournaient dans la capitale assurèrent au roi que cette poignée de Babis ne méritait point qu'on envoyât de Téhéran des troupes régulières contre eux. « Nous en viendrons à bout, disaient-ils, avec nos propres moyens, et nous étoufferons bientôt cette agitation momentanée. » Ainsi toujours et dans tout pays les habitants des capitales raisonnent sur les affaires dans les provinces, lors même qu'ils n'en connaissent ni la situation, ni les besoins. Le roi consentit à ce qu'ils proposaient. Les grands du Mazandéran procédèrent bientôt au recrutement de volontaires qui devaient marcher contre les Babis et les mettre à la raison.

De trois districts de cette province, on rassembla sept cent cinquante hommes. tous bons et braves cavaliers. « Les volontaires envoyés contre les révoltés, dit M. Sévruguin, prirent presque tous la fuite après deux ou trois attaques en voyant l'acharnement avec lequel les Babis se battaient. »

« Dans cette rencontre, dit l'historien de la Perse,

la milice fut exterminée jusqu'au dernier homme, et son commandant tué de la main de Moulla-Housseïn; un village où les fuyards s'étaient réfugiés fut pillé et incendié [1]. »

Cette victoire anima les Babis au point de leur communiquer un courage à toute épreuve. Le bruit s'en répandit dans toute la province et la crainte s'empara des habitants. M. Sévruguin dit que dans le Mazandéran entier on était convaincu que nulle force ne pourrait vaincre Moulla-Iousouf[2]; outre la bravoure qu'il inspirait à ses hommes, il possédait encore, au dire du peuple, le secret de faire de l'or. Cette défaite engagea le gouvernement à prendre des mesures plus rigoureuses et plus efficaces. Par ordre du roi, Mehdi-Kouli-Mirza partit immédiatement pour le Mazandéran.

Conformément à un plan arrêté, il devait prendre un détachement à Hezârdjérib sous les ordres de

[1] Ce village, disent des témoins, se nommait *Ferâhill*; il fut incendié par erreur; on l'avait pris pour le village de Vâsseks, dont nous parlerons plus loin. En effet les habitants de Ferâhill avaient été d'un grand secours aux Babis, et même quelques-uns d'entre eux avaient embrassé leur doctrine; c'est pourquoi Moulla-Houssein fit tout son possible pour éteindre l'incendie, mais sans pouvoir y parvenir.

[2] Tout ce que M. Sévruguin attribue à Moulla-Iousouf, on l'attribue dans le Mazandéran à Moulla-Housseïn. La raison en est, d'après nous, que, comme chef des Babis de l'Aderbidjan et de l'Irak, Moulla-Iousouf était plus connu à Téhéran et à Tauris. Il se peut en effet qu'il ait paru sur la scène pour quelques jours comme chef militaire des Babis dans le Mazandéran, après la mort de Moulla-Housseïn. Comme nous l'avons déjà dit, l'historien Soupehr ne parle nullement de Moulla-Iousouf.

Moustafa-Khan, un autre du Laridjan commandé par Abbas-Kouli-Khan, cerner les rebelles et les exterminer tous « jusqu'au dernier ; » tels étaient les ordres du roi[1].

Mehdi-Kouli-Mirza se rendit à sa destination accompagné d'une suite nombreuse. Vers la fin de décembre 1848, il arriva dans le Mazandéran et prit ses quartiers dans le village de Vâsseks sur la rive droite de la petite rivière Sévad-Kouh, à l'orient et en vue de la forteresse des Babis. C'est là que le rejoignirent les troupes régulières désignées pour cette expédition, forces quadruples de celles des Babis, sans compter les troupes du Laridjan. Le temps était froid et neigeux. Le prince persan, pour qui anéantir une poignée de Babis était une misère, se préoccupa fort peu des dispositions à prendre contre eux. Le chef ainsi que les troupes ne songeaient qu'à se défendre du froid et se livraient au repos le plus absolu. Pourtant une seule disposition avait été prise : on avait coupé les communications des assiégés avec les villages environnants.

A la vue de troupes si nombreuses, les Babis faillirent s'abandonner au désespoir; mais leur vaillant chef les rassura en leur promettant la victoire. Cependant la bonne intelligence et la discipline qui

[1] Ce que nous disons ici est tiré de l'historien de la Perse, qui, bien que partial en général pour le gouvernement, rehausse dans sa relation des événements du Mazandéran beaucoup les exploits des Babis, dans le but probablement de relever le côté moral des soldats persans, extrêmement braves en paroles, mais qui en réalité sont plus prudents que courageux.

régnaient parmi les Babis les soutenaient dans leur situation [1]. Entourés d'ennemis, devant s'attendre à tout moment à être attaqués, privés en apparence de tout moyen de se ravitailler et de communiquer avec le dehors, ils étonnaient Mehdi-Kouli-Mirza, lequel espérait qu'ils finiraient par se rendre à discrétion après avoir épuisé leurs vivres, ou bien qu'ils se laisseraient mourir de faim; aussi persévérait-il dans sa tactique d'insouciance et d'inaction. Cependant les Babis ne mouraient point de faim et ne se rendaient pas non plus; le jour, ils étaient invisibles; mais la nuit venue, et malgré les dispositions prises par l'ennemi, ils sortaient de leurs murs et allaient s'approvisionner. L'obscurité les favorisait ainsi que la frayeur ou la sympathie qu'ils inspiraient aux habitants des villages voisins. Ils s'y pourvoyaient abondamment de beurre et de riz pour préparer le *tchilaw*, leur nourriture favorite [2].

[1] Pour mieux maintenir la discipline, dit M. Sévruguin, il avait été établi que ceux des Babis qui n'avaient atteint qu'au premier degré de la foi et qu'on nommait *moutézelzélins* (litt. chancelants) obéiraient à la moindre injonction et passivement à ceux qui étaient entièrement acquis au Babisme, et qui, pour cette raison, portaient le nom de *moutésaddykins*.

[2] Le tchilaw est dans le Mazandéran la nourriture quotidienne et favorite des habitants, tout comme pour les Russes le *kacha* ou gruau de blé de sarrasin, avec lequel il a beaucoup d'analogie, sinon qu'il est fait avec du riz. Dans le peuple on en cuit pour plusieurs jours et il se mange froid. Pendant les travaux des champs, les paysans en emportent avec eux, et cela constitue leur seule nourriture. Le tchilaw dans cet état se nomme *kétè*.

§ 8. PREMIÈRE ATTAQUE DES BABIS
(Commencement de 1849).

Quinze jours se passèrent sans que les assiégeants en fussent plus avancés; une partie des troupes du Laridjan étaient attendues au camp. Les Babis, jugeant le moment favorable, résolurent de faire une sortie et de chercher à obtenir quelque avantage décisif avant l'arrivée des renforts. Le camp, qui s'étendait de l'autre côté de la rivière Talar, était plongé dans le sommeil. Mehdi-Kouli-Mirza, gouverneur du Mazandéran, et deux princes, Soultan-Housseïn-Mirza et Dâvoud-Mirza, accompagnés de leurs proches et de leurs serviteurs, avaient établi leur quartier général au village de Vâsseks, situé non loin du camp. Les Babis, au nombre de trois cents, sortirent de leur forteresse à la faveur d'une nuit obscure, traversèrent la rivière à gué et se portèrent en silence vers ce village où tout dormait. Moulla-Housseïn et Hadji-Mohammed-Ali conduisaient ces braves. Pour éviter toute alerte dans le camp ennemi, ils le tournèrent, et, se dirigeant sur la route du Laridjan, ils expédièrent en avant quelques cavaliers qui devaient répandre le bruit que les troupes attendues arrivaient, et faire accroire qu'ils faisaient partie de l'avant-garde. A l'aide de cette ruse, les trois cents Babis purent s'approcher sans obstacle du quartier général des princes, qu'ils cernèrent et incendièrent immédiatement. Entourés de flammes et de fumée,

tous ceux qui cherchaient à fuir tombaient sous le coutelas et le poignard des assaillants.

Mehdi-Kouli-Mirza s'échappa par une porte qui donnait sur la campagne et ne sauva sa vie que par une fuite précipitée; les deux autres princes, surpris par l'incendie, furent à moitié brûlés et moururent au bout de trois jours; leurs serviteurs furent massacrés et le village réduit en cendres. Après ce coup de main hardi, les Babis rentrèrent dans leurs murs sans avoir éprouvé la moindre perte [1].

Le lecteur demandera sans doute ce que faisaient les troupes régulières, les *sarbaz*. Nous répondrons à cette question en empruntant les paroles de l'historien Soupehr. « Au moment où Moulla-Housseïn marchait pour cerner le quartier général, dit-il, et avant de se jeter sur les maisons occupées par les princes et leur suite, il envoya au camp deux ou trois de ses hommes qui devaient se faire passer comme étant de l'avant-garde des troupes du Laridjan, lesquelles venaient d'arriver au quartier général, jeter des cris de terreur et d'effroi en disant que le prince Mehdi-Kouli-Mirza (le commandant en chef) venait d'être assassiné avec tout son entourage. »

Le rusé chef des Babis savait fort bien qu'une semblable nouvelle, jetée au milieu d'une nuit obs-

[1] On dit que huit ou dix Babis venus de l'Irak et qui cherchaient à gagner Cheïkh-Tabersi furent pris par les patrouilles et retenus prisonniers à Vâsseks par ordre du prince. Pendant cette nuit qui lui fut si fatale, ils parvinrent à s'échapper et à se réunir aux Babis; c'était une petite partie des prosélytes de l'Irak qui accompagnaient Moulla-Iousouf.

cure, répandrait la terreur parmi les habitants du village et parmi les « braves sarbaz » : il ne s'était pas trompé. Cette nouvelle se répandit dans le camp avec la rapidité de la foudre; les flammes avaient déjà dévoré le quartier général et une partie du village, avant que les troupes eussent eu le temps de se reconnaître. Le désespoir s'était emparé de tous. Les hurlements des chiens, les lamentations des habitants, les cris que les assaillants poussaient à dessein, tout contribuait à centupler la frayeur des sarbaz et des noukers. Il leur semblait que la terre entière était couverte de Babis, qu'ils étaient entourés de milliers de ces sectaires, qu'à la clarté de l'incendie le camp allait leur servir de point de mire et qu'ils allaient être criblés de leurs balles. Et pourtant, à en croire l'historien, un camp persan est un modèle qu'envieraient les meilleures armées européennes quant à l'ordre, à la promptitude, à l'entrain avec lequel, en cas d'alerte, les hommes peuvent se mettre sous les armes et courir à l'ennemi; mais pour cette fois cet ordre et cette célérité tant vantés furent employés à fuir, et ce fut bientôt un désordre inouï, un sauve qui peut général.

En moins de rien il ne resta plus personne dans le camp; les sarbaz et les noukers se dispersèrent dans toutes les directions, abandonnant leurs richesses, leurs vivres et leurs munitions; un grand nombre, ajoute l'historien, se sauvèrent en chemise.

Cependant les Babis continuèrent tranquillement leur œuvre de destruction et de pillage, et long-

temps après l'aube ils évacuèrent le camp aux yeux des troupes royales ébahies, emportant dans leur forteresse les dépouilles des vaincus sans être le moins du monde inquiétés. L'historien de la Perse, sans doute pour s'égayer aux dépens de ces troupes saisies d'une terreur panique, continue son récit humoristique en disant que le hasard ayant mis sur le chemin des Babis six cents d'entre les fuyards, ceux-ci non-seulement ne songèrent point à leur barrer le passage, mais « plus prompts que le vent, plus rapides que l'éclair, » ils s'enfuirent laissant le champ libre à Moulla-Housseïn et à ses compagnons, qui arrivèrent en plein jour et triomphants sous les murs de leur forteresse, où ils disparurent aux yeux des spectateurs étonnés. Dans cette affaire ils ne perdirent que trente hommes, et Hadji-Mohammed-Ali y fut légèrement blessé à la figure.

Nous suivrons maintenant le prince, commandant en chef et gouverneur du Mazandéran, qui avait pris la fuite, et ici nous nous guiderons également sur les indications de l'historien.

Nous avons déjà dit que le prince s'était enfui par une porte qui donnait sur la campagne. Il courut sans regarder derrière lui jusqu'à une distance de trois kilomètres par le froid et dans la boue. Personne n'avait remarqué sa fuite. Exténué de fatigue, il rencontra enfin un villageois qui montait un cheval à poil et sans bride; cet homme reconnut le prince, le plaça sur son cheval et le conduisit dans un hangar qui servait d'étable. Le villageois laissa

le prince se livrer au sommeil et partit au grand galop pour aller donner de ses nouvelles, et peu de temps après arrivèrent des sarbaz et des noukers qui emmenèrent le prince au village Kadi-Kala. Le matin venu, ils se rendirent en hâte à Sari. « Cet événement, ajoute Soupehr, jeta une si grande terreur parmi les habitants de cette ville, que malgré le froid et la neige ils s'enfuirent tous avec leurs familles dans les montagnes. »

§ 9. SECONDE SORTIE DES BABIS. — MORT DE MOULLA-HOUSSEÏN (Mars 1849).

Mehdi-Kouli-Mirza prit la résolution de suspendre les hostilités et d'établir sa résidence à Sari. Sur ces entrefaites, arriva enfin Abbas-Kouli-Mirza avec les troupes du Laridjan. Comme il avait sans doute appris ce qui s'était passé, désireux qu'il était de réparer sa lenteur, il vint directement mettre le siége devant la forteresse des Babis. Il adressa au prince, sur ses opérations, un rapport rempli de phrases qui, selon lui, devaient le consoler et qui au fond n'étaient que de vraies fanfaronnades dont l'historien de la Perse ne peut s'empêcher de s'égayer. « Je viens de cerner le repaire où sont enfermés ces misérables, s'écrie-t-il, et je n'ai besoin d'aucun renfort. Si Votre Altesse a l'envie de se divertir, je la prierai de venir voir comment nous allons guerroyer. » Le gouverneur du Mazandéran, qui tout récemment encore jugeait les Babis aussi légèrement que le sardar du Laridjan, mais qu'une triste expérience avait plei-

nement convaincu de son erreur, fut fort effrayé au reçu du rapport «consolateur.» Il donna l'ordre au détachement d'Afghans commandé par Mouhsin-Khan, aux tirailleurs d'Achrefs, commandés par Mohammed-Kérim-Khan, ainsi qu'à la milice de Sévad-kouh sous les ordres de Khalil-Khan, de voler au secours du sardar; bientôt ces troupes se présentèrent à Abbas-Kouli-Khan.

Le sardar s'était établi avec la plus grande négligence au sud-ouest et vis-à-vis de la forteresse sans avoir pris la moindre mesure, soit pour donner l'assaut, soit pour repousser une attaque des assiégés, dans le cas où ils auraient fait une sortie; et la première qu'ils avaient faite devait pourtant être encore toute fraîche à la mémoire des troupes envoyées au secours de celles du Laridjan. Comme on lui demandait pourquoi il n'avait pas fait élever de *senguers* (retranchements), il répondit : «A quoi bon des senguers?... les soldats du Laridjan n'ont-ils pas leurs poitrines?» C'est ainsi que Soupehr nous dépeint le présomptueux Abbas-Kouli-Khan; nous verrons quelles furent cependant les conséquences de cette présomption.

Moulla-Housseïn, ayant remarqué une certaine agitation dans le camp de l'armée royale, crut d'abord qu'il s'agissait de quelques manœuvres; mais lorsque bientôt après il vit arriver sous ses murs les troupes du Laridjan si longtemps attendues, il comprit de quoi il s'agissait, et en attendit le résultat, tout en s'occupant à compléter ses moyens de dé-

fense. Mais ayant de nouveau remarqué un grand mouvement dans le camp et des masses de troupes qui s'approchaient, Moulla-Housseïn eut recours à la ruse. Il ordonna à ses Babis d'observer le plus profond silence, et de crier grâce! merci! de temps à autre. L'orgueilleux Abbas-Kouli-Khan, dupe de cette supercherie, finit par être persuadé que les Babis, à la vue de troupes si nombreuses, et exténués d'ailleurs par un long siége, se rendraient bientôt à lui, tous jusqu'au dernier. Une semaine se passa ainsi, et Moulla-Housseïn attendit une occasion favorable.

Pendant une nuit des premiers jours de février, à deux heures du matin, alors que la lune venait de disparaître à l'horizon, que de profondes ténèbres enveloppaient la nature, « et que tous dans le camp dormaient d'un profond sommeil, couchés dans des lits comme s'ils eussent été dans leurs demeures » (ainsi s'exprime l'historien), Moulla-Housseïn, avec quatre cents hommes des plus déterminés et un nombre suffisant de cavaliers, sortit de Cheïkh-Tabersi.

Le camp de l'armée du roi était disposé dans un ordre connu. Il y avait quatre divisions qui occupaient une grande étendue de l'est à l'ouest; le dernier était occupé par les troupes du Laridjan, et c'est là que le sardar avait établi son quartier général. Les quatre cents fantassins de Moulla-Housseïn devaient tomber à l'improviste sur la division qui se trouvait en tête, sans laisser aux noukers le temps

de se reconnaître, les refouler, les obliger à se mêler aux sarbaz qui occupaient la division suivante, et continuer ainsi l'attaque tant que faire se pourrait; lui-même, avec ses cavaliers, ayant tourné le camp, s'était porté sur les derrières de l'ennemi afin de pouvoir fermer toute issue aux fuyards. A un signal convenu, et sans perdre de temps, les Babis commencèrent l'attaque avec une vigueur extraordinaire. Les soldats, réveillés en sursaut, voyant la mort planer au-dessus de leur tête, s'enfuirent à toutes jambes, poursuivis par les Babis, qui poussaient des cris de victoire.

Les troupes de la seconde division, réveillées ainsi et s'imaginant qu'elles étaient attaquées par l'ennemi, commencent à tirer sur les leurs; mais, reconnaissant leur erreur et voyant l'impétuosité des assaillants, elles prirent la fuite dans le même désordre. L'historien de la Perse raconte que «les troupes du roi s'enfuyaient devant les Babis comme un troupeau de brebis devant des loups.» L'obscurité de la nuit jointe à la fumée du combat empêchait les Persans de se reconnaître; il y eut entre eux une vraie tuerie, un massacre qui dura longtemps. Les sarbaz étaient attaqués à dos par la cavalerie de Moulla-Housseïn, et les troupes ne comprenaient rien à ce fléau qui s'abattait sur elles. Dans cette circonstance, le brave sardar fut témoin d'horreurs auxquelles il ne croyait pas auparavant, et à peine put-il, par une fuite précipitée, échapper à une mort imminente. Ainsi les Babis, après

avoir jeté l'épouvante parmi les troupes nombreuses de l'armée du roi, après les avoir culbutées et avoir mis tout à feu et à sang, s'en retournèrent chargés de butin.

La perte du côté des soldats du roi est inconnue, mais l'historien persan porte à quatre-vingts hommes celle des Babis, sans compter un grand nombre de blessés [1] : d'après ceci il est facile de supposer que les sarbaz et les noukers perdirent quatre fois plus de monde.

La perte la plus sensible pour les Babis fut celle de leur brave chef Moulla-Housseïn, qui fut tué dans cette affaire (16 février 1849). Comme il s'en retournait il reçut deux balles l'une après l'autre que lui envoyèrent d'un des retranchements Mirza-Kérim-Khan et Agha-Mohammed-Hassan, qui le reconnurent à la lueur des feux allumés dans le campement des Babis; une balle le frappa à la poitrine, l'autre au bras. Ici l'historien s'étonne de la présence d'esprit, de la force de volonté de cet homme remarquable; il ne tomba pas immédiatement, dit-il, et donna l'ordre aux siens de continuer leur marche vers la forteresse, de sorte que ceux qui le suivaient ne s'étaient pas même aperçus qu'il fût blessé. Cependant, arrivé à l'une des portes et ne pouvant plus se soutenir, il tomba. C'est là qu'il rassembla ses plus intimes compagnons, les confiant à Hadji-Mohammed-Ali en leur recommandant d'obéir aveuglément à « cette autorité suprême et absolue » et de

[1] Trente des blessés moururent dès leur arrivée dans la forteresse.

continuer leur œuvre de justice sous sa direction et d'après ses sages conseils. M. Sévruguin ajoute de son côté que l'on disait, dans le Mazandéran, que ce fanatique, en mourant, avait ordonné qu'on l'enterrât debout, et qu'au bout de quarante jours il apparaîtrait à Zengan [1]. L'historien Soupehr dit aussi que Moulla-Housseïn avait promis de ressusciter au bout de quatorze jours. Ces deux fables ont été sans doute imaginées dans la suite d'après la doctrine des successeurs de Bab qui admet que les âmes des morts, surtout celles des saints, passent dans d'autres corps de saints et d'hommes vertueux, ou au moins sont en rapport invisible avec leurs âmes. C'est d'après cette croyance que Moulla-Housseïn donnait à ses plus intimes disciples des surnoms de saints imams et de prophètes, disant que les âmes de ces saints et de ces prophètes étaient passées en eux ou étaient invisiblement unies à leurs âmes.

§ 10. TROISIÈME SORTIE DES BABIS (Février 1849).

Hadji-Mohammed-Ali avait jusqu'ici joué le rôle d'une autorité purement spirituelle et sans contrôle, devant laquelle s'inclinait même Moulla-Housseïn pour soutenir son influence morale vis-à-vis de ses prosélytes : maintenant il devait encore réunir dans sa personne l'autorité administrative et militaire [2].

[1] Voir, plus loin, l'affaire devant Zengan.

[2] Suivant quelques personnes, il désigna pour succéder à Moulla-Housseïn dans ses fonctions Moulla-Iousouf de l'Aderbidjan, qui, comme nous l'avons dit plus haut, venait de se réunir avec huit

Dans ces nouvelles fonctions, il réussit aussi bien que son prédécesseur, car les Babis avaient foi en ses paroles et en ses promesses. Et puis, n'avait-il pas pris part à presque toutes les actions, avec ce sang-froid, cette même présence d'esprit qui distinguaient Moulla-Housseïn? Aucun d'ailleurs n'ignorait qu'il ne se ménageait point; tous savaient qu'il ne s'était pas plaint un seul instant, qu'il n'avait pas même sourcillé lorsqu'il avait reçu au visage la blessure dont il souffrait encore.

Le lendemain de cette sortie nocturne, pendant que les Babis étaient occupés à rendre les derniers devoirs à leur brave chef et à leurs confrères morts des suites de leurs blessures, Abbas-Kouli-Khan faisait aussi des dispositions pour livrer à la terre, d'après les rites du *Chariat*, les corps de ceux de ses guerriers qui avaient péri; toute la journée fut employée à ce triste devoir. Les Babis tués dans le combat gisaient sur le champ de bataille. Le sardar fit couper les têtes de ces pauvres cadavres au nombre de quatre-vingt-dix, et, d'après les us et coutumes des barbares, les fit promener dans toutes les villes de la province afin de calmer l'inquiétude des habitants que la peur empêchait depuis longtemps de goûter le repos et le bonheur. Cela fait, Abbas-Kouli-

ou dix de ses prosélytes aux Babis de Cheïkh-Tabersi lors du combat de Vâsseks, et qui dès cette époque joue un rôle important dans les mémoires de M. Sévruguin. Mais, comme l'historien de la Perse garde le silence à son sujet, nous préférons nous en tenir aux explications de ce dernier.

Khan se mit en route vers la fin du jour pour Sari, afin de se joindre à Mehdi-Kouli-Mirza.

Barbarie pour barbarie, tel est le code du fanatisme. La nuit venue, les Babis sortirent de leurs murs pour recueillir leurs morts et leur donner la sépulture. A la vue de leurs coreligionnaires ainsi mutilés, ils se mirent aussitôt à déterrer les cadavres de leurs ennemis, en tranchèrent les têtes qu'ils piquèrent sur de longues perches effilées, et en ornèrent le champ de bataille comme d'un collier; puis les corps tronqués furent mis en un monceau, brûlés et abandonnés en pâture aux chiens et aux hyènes. Cet affreux tableau ne pouvait être remarqué que beaucoup plus tard, car les ennemis avaient déjà levé le camp, et le premier qui l'aperçut, ce fut le gouverneur du Mazandéran lui-même, qui au bout de cinq à six jours arriva dans ce lieu avec des troupes fraîches qu'il amenait de Sari. De Sari, où le gouverneur et commandant en chef des forces du Mazandéran était allé se reposer de sa fuite honteuse, jusqu'à Cheïkh-Tabersi, où le combat avait eu lieu, il n'y a pas plus de 30 kilomètres. Mehdi-Kouli-Mirza, ignorant ce qui s'était passé dans le camp et, d'après l'expérience qu'il avait acquise à ses dépens, appréhendant quelque malheur, avait quitté Sari la veille de la sortie nocturne des Babis. Il amenait des troupes d'élite toutes fraîches et en nombre suffisant. Il se hâtait, dit notre historien; c'est pourquoi, après avoir fait de 7 à 8 kilomètres, il fit reposer ses troupes dans le hameau Sourkhè-Kalaï, où

il passa la nuit. Le lendemain, comme il était en marche, il reçut une dépêche d'Abbas-Kouli-Khan dont voici la teneur : « J'envoie à Votre Altesse quelques têtes des Babis que nous avons tués ; grâce à vous, tout va bien chez nous. » L'historien nous assure que le sardar s'était tu sur le véritable état des choses et avait formellement ordonné à son envoyé de n'en rien divulguer, afin de ne pas effrayer les troupes du commandant en chef; elles auraient pu prendre la fuite terrifiées. Eh bien! que conclut de tout ceci Mehdi-Kouli-Mirza? Il se persuada que son astucieux subordonné se taisait sur le reste dans l'espoir où il était de soumettre bientôt les Babis, de se donner ainsi à lui tout seul des allures de héros et de mériter par là les faveurs du Chah.

Cet instinct fit hâter le gouverneur du Mazandéran dans l'intention d'assiéger inopinément les Babis d'un côté opposé, afin de s'attribuer les honneurs de la guerre, alors même qu'il aurait trouvé les rebelles déjà soumis. Les régiments persans s'allongeaient sur la route Ali-Abad; Mehdi-Kouli-Mirza à cheval ainsi que sa suite marchait un peu en avant des troupes. Au moment où ils atteignaient le passage du Kara-Sou [1] un envoyé secret du sardar rejoignit le prince; il devait le renseigner sur la défection des troupes royales et l'avertir qu'il avait fait lever le camp dans l'appréhension de plus grands malheurs.

[1] Cette rivière tombe à Ali-Abad dans la rivière Talar, à 5 kilomètres à peu près de Tabersi.

Cette nouvelle désastreuse accabla le prince, qui voyait par là ses plans avortés et ses espérances détruites. Il donna l'ordre de diriger la marche sur le hameau Keya-Koula, où l'on fit halte et où l'on tint un conseil de guerre. On discuta longtemps, car les avis étaient fort partagés; les uns voulaient qu'on continuât le siége, les autres qu'on l'abandonnât. Cependant l'un des membres du conseil parla ainsi: « Voici la seconde fois que les Babis battent les troupes du roi, et maintenant la peur s'est emparée de nous; s'ils nous battent encore une fois, le Mazandéran est une province perdue pour notre souverain; il faut réunir des forces suffisantes, marcher contre l'ennemi en soumettant les troupes à une sévère discipline, bloquer les rebelles et les assiéger d'après toutes les règles de l'art. » Tous d'un commun accord se rendirent à cet avis. Comme les troupes étaient fatiguées, on leur accorda quatre jours de repos; le cinquième, la forteresse était cernée de toutes parts.

La première chose que put voir le général en chef, en arrivant, furent les corps des sarbaz et des noukers sur lesquels les Babis avaient exercé leur vengeance. C'était un spectacle repoussant: des cadavres décapités, à moitié brûlés et à demi dévorés par les bêtes fauves; des têtes affreusement défigurées et enfilées à de longues perches frappèrent d'horreur et de dégoût les spectateurs et les animèrent du désir de la vengeance. Le prince, ne pouvant se résoudre à rester près de ce lieu funeste,

poussa jusqu'au village de Kacht, à 4 kilomètres de Cheïkh-Tabersi, où Abbas-Kouli-Khan se joignit au prince avec ses troupes. Durant trois jours on discuta les plans d'attaque; puis on éleva d'après les dispositions du prince des tours et des retranchements en face de la forteresse; des mines furent creusées, des tranchées furent ouvertes, et les retranchements garnis de canons furent occupés par un nombre suffisant d'hommes; on établit des postes nombreux sur tous les points, afin de prévenir toute tentative de maraudage de la part de l'ennemi.

Grâce à ce blocus rigoureusement observé, les assiégés n'avaient plus la possibilité de communiquer avec les villages voisins, si bien que les vivres commençaient à leur manquer : un mois encore, et ils allaient être réduits à mourir de faim. Cependant les retranchements se multipliaient de jour en jour autour de la forteresse, et une grêle de boulets et de projectiles incendiaires semait la mort dans les rangs des Babis et détruisait leurs abris. D'après l'historien persan, un individu de Hérat, artilleur dans les troupes royales, avait inventé un projectile rempli d'une substance inflammable, une sorte de fusée qui pouvait décrire une courbe de 500 mètres. Ces fusées avaient mis le feu au logis des Babis, et, pour se garantir des flammes et des boulets, ils durent se retirer dans leurs souterrains. La lutte devenait de plus en plus difficile. Ils résolurent de recourir à un moyen désespéré, et attendirent une occasion favorable.

Au point le plus rapproché, et à l'ouest de Cheïkh-Tabersi, on avait élevé une tour qui par sa position et ses dimensions pouvait être funeste aux assiégés. Elle avait été construite par Djafar-Kouli-Khan (de Khazar-Djerib), le plus habile ingénieur de l'armée persane, au dire de l'historien. Avant que cette tour fût complétement achevée, garnie des canons nécessaires et occupée par des troupes, deux cents Babis s'y jetèrent pendant la nuit et l'occupèrent. Hadji-Mohammed-Ali avait donné l'ordre à ses tirailleurs et à ses artilleurs de défendre la route sur la droite et la gauche de la forteresse, afin de donner à ses braves le temps d'exécuter le coup de main qu'ils devaient tenter. L'attaque réussit, et les Babis s'emparèrent de la fortification, tuèrent trente sarbaz et l'un des principaux chefs nommé Thamas-Kouli-Khan, blessèrent mortellement Djafar-Kouli-Khan lui-même, et, après avoir détruit de fond en comble cette tour menaçante, rentrèrent sans obstacle dans leurs murs; les Babis n'eurent que deux hommes tués et quatre blessés dangereusement.

Cet événement lamentable et honteux pour l'armée, le troisième de ce genre, souleva un grand mécontentement parmi les troupes; elles commencèrent à murmurer hautement contre les dispositions du commandant en chef. L'historien l'accuse d'avoir mis de l'indolence où il aurait dû mettre de la précipitation, et de la précipitation où il aurait dû ménager ses troupes et leur donner du repos. De plus son excessif amour-propre détruisait en lui tout sen-

timent de pitié et d'humanité, disaient les soldats, et Soupehr le condamne aussi dans le fait suivant. Après que Djafar-Kouli-Khan eut été blessé, le commandant du retranchement le plus voisin le fit immédiatement transporter à Sari pour y être soigné. Le prince, l'ayant appris, s'emporta contre un tel acte d'autorité de la part d'un subordonné et fit revenir le patient, qui dut, à moitié chemin déjà, être ramené au camp; il mourut dans la nuit, et le prince fut naturellement accusé de sa mort. Cependant nous ne saurions ici partager les sentiments de l'historien de la Perse, à moins qu'il n'ait d'autres actions plus graves à reprocher au prince. Cette sévère mesure était certainement inspirée par la pensée de ne point répandre encore de nouvelles inquiétudes et des agitations parmi la population de Sari, qui attendait impatiemment la nouvelle de la reddition de Cheïkh-Tabersi.

Quoi qu'il en soit, l'heureuse sortie des Babis jeta encore une fois le trouble parmi les assiégeants, et un mois s'écoula sans que les troupes tentassent rien contre eux.

§ 11. NOUVELLES MESURES QUE PRIT LE GOUVERNEMENT. MAUVAIS SUCCÈS DE LA QUATRIÈME SORTIE DES BABIS (Mai 1849).

Le constant insuccès des troupes dans le Mazandéran exaspéra le gouvernement; le roi commençait à douter de la fidélité des habitants de cette province et soupçonnait même une trahison; aussi,

dit l'historien Soupehr, menaça-t-il de noyer dans leur sang les habitants du Mazandéran et de les exterminer tous. « Voilà quatre mois, s'écria-t-il, que les troupes du Mazandéran combattent, sans pouvoir soumettre une poignée de rebelles enfermés dans Cheïkh-Tabersi ! Nous avions toujours cru jusqu'à présent que, sur une de nos paroles, nos guerriers se jetteraient au feu et à l'eau et affronteraient sans crainte les tigres et les crocodiles ! Et cependant voici qu'ils perdent le temps en concessions honteuses; ils passent leur vie dans l'inaction et l'oisiveté, tandis que les hautes classes du Mazandéran encouragent la révolte et la licence, tout en ayant l'air de se rendre nécessaires, afin de gagner par là notre bienveillance. » Ces paroles menaçantes du roi signifiaient que « la puissance centrale du monde » ne condescendrait pas jusqu'à s'humilier devant l'aristocratie de la province en lui demandant de mettre fin à la révolte des Babis, mais les confondrait avec les rebelles, et, dans sa colère et sa vengeance, mettrait tout le Mazandéran à feu et à sang, sans grâce ni merci, Babis ou non ; de sorte que « l'univers entier douterait que le Mazandéran eût jamais existé. » La colère du roi fit trembler les courtisans, et leurs fronts s'inclinèrent jusqu'à terre en demandant grâce. L'administration de la guerre s'engagea « à exterminer coûte que coûte jusqu'au dernier des Babis. »

De quelques couleurs que la flatterie se soit plu à peindre ce moment d'une colère auguste, cela

prouve toutefois que la prise d'armes des Babis dans le Mazandéran causait une vive inquiétude dans la capitale. Souleïman-Khan-Afchar, connu dans les fastes de l'histoire de la Perse contemporaine, fut désigné pour aller rejoindre l'armée. Le souverain l'avait choisi uniquement comme lieutenant de son oncle [1] le prince gouverneur du Mazandéran. Mehdi-Kouli-Mirza [2] resta commandant en chef et gouver-

[1] Mehdi-Kouli-Mirza était fils de feu Abbas-Mirza, et par conséquent frère (par une autre mère) de Mohammed-Chah, père du souverain régnant Nasir oud-din.

[2] Le mot Mirza est le diminutif de *mir-zadé* : *né de mir*; *mir* en arabe est l'abrégé de *amir*, mot qui veut dire «ordonnateur, souverain,» etc. Dans l'histoire moderne de l'Orient, *amir* est employé dans le sens de «général, chef militaire,» et *mir* au lieu de *seïd* est resté comme un titre aux seuls descendants du prophète Mahomet. Dans l'histoire de l'Orient au moyen âge, *mirza* signifiait «prince,» et c'est ainsi que les *mourzas* tatars, en devenant sujets russes, sont devenus princes (mourza et mirza, c'est tout un). Dans ces derniers temps, et surtout au siècle dernier, on commença à donner sans distinction aucune le titre de Mirza à tout individu, noble ou non, ignorant ou instruit. Le gouvernement, pour distinguer les faux mirzas des mirzas princes du sang, a décidé par un firman que ces derniers (les vrais mirzas) placeraient ce titre, non en tête de leur nom, mais à la fin. Dans la diplomatie turco-tatare, si puissante en Orient depuis Houlakou-Khan, le titre (Khan ou Bey) suit aussi le nom de l'individu ; et cette diplomatie sert d'autant mieux de guide dans cette question que la dynastie des Kadjars, aujourd'hui régnante, est turque d'origine. C'est d'après ce principe que les Kadjars mettent le mot Chah après leur nom : Mohammed-Chah, Nassir oud-din-Chah, etc. tandis que les Safavides plaçaient le leur après : Chah-Abbas, Chah-Ismaïl, etc. D'après ce même principe, le mot *agha* change de signification en Perse : lorsqu'il est placé devant le nom, il veut dire tout bonnement *monsieur* ; placé après, il signifie *prince* au second degré : ainsi Mirza-Abbas ou Agha-Abbas veut dire monsieur Abbas (seulement Mirza est un peu plus important que

neur du Mazandéran, mais Souleïman-Khan eut à diriger les opérations du siége et à rechercher les causes de la lenteur qu'apportaient les autorités de cette province dans la soumission des rebelles. Nous ignorons si Mehdi-Kouli-Mirza se sentit blessé de la nomination de Souleïman-Khan, seulement nous le voyons figurer comme personnage actif jusqu'à la prise de la forteresse des Babis. Il paraît que cette nomination ranima le courage des troupes, qui avaient eu le temps de se bien reposer. Tous leurs efforts avaient tendu à couper les communications de la forteresse avec les villages voisins, et les assiégés, qui ne pouvaient songer à tenter une nouvelle sortie, n'étaient occupés qu'à réparer leurs fortifications.

Un mois se passa ainsi, au bout duquel arriva le nouveau général dont la présence devait mettre fin aux succès des Babis. D'après ses dispositions on procéda à un siége en règle contre lequel les Babis ne pouvaient rien, surtout en présence d'une armée aussi nombreuse. On éleva de nouveaux retranchements; des tranchées furent ouvertes, des mines creusées, et tout fut bientôt prêt pour donner l'assaut. Le jour où il devait avoir lieu, Souleïman-Khan disposa les troupes en colonne régulière sur quatre points différents; deux mines, l'une à l'est et l'autre

Agha); Abbas-Mirza veut dire prince Abbas (fils ou petit-fils de Schah). Abbas-Agha veut dire prince ou noble Abbas. Les Mirzas, princes persans descendants de Feth-Ali-Schah, sont aujourd'hui au nombre de quatre cents.

à l'ouest de la forteresse, étaient préparées; à un signal ces mines devaient sauter, les quatre colonnes s'avancer à la fois et se précipiter sur la brèche à la baïonnette. Au moment prescrit le signal fut donné; la mine de l'est ouvrit une brèche de 40 mètres dans le mur en terre de la forteresse; celle de l'ouest ne réussit point parce qu'elle n'avait pas été poussée jusqu'au pied de la muraille. Cependant les colonnes s'ébranlent, et au cri de « Allah ! » s'élancent sur la brèche. Une vive fusillade les accueille, et les Babis, qui s'étaient précipités à leur rencontre avec un courage impossible à décrire, arrêtent leur élan, et un combat corps à corps s'engage.

Ici l'historien raconte le courage d'un certain Mirza-Kérim-Khan [1], l'un des officiers des troupes royales, qui, le drapeau à la main et au mépris d'un danger imminent, courut s'emparer d'une tour; il y fut suivi par d'autres officiers et des sarbaz, mais le commandant en chef vint encore une fois enlever le fruit des avantages remportés. A la vue des pertes que subissaient les troupes, il fit sonner la retraite, et, contre le gré de tous, chefs et soldats se virent contraints de suspendre l'attaque.

Rentrées dans leur camp, les troupes recommencèrent à murmurer de la retraite honteuse du commandant en chef. Il avait été décidé en conseil de guerre qu'une nouvelle attaque serait tentée pour le lendemain; mais des bruits, qui paraissaient fondés, s'étant répandus au sujet de la situation désespé-

[1] Celui-là même qui avait blessé mortellement Moulla-Housseïn.

rée des assiégés, lesquels, assurait-on, ne pouvaient manquer de se rendre au bout de quelques jours, l'attaque projetée n'eut point lieu. La faim et les maladies avaient, en effet, réduit les Babis au désespoir, et les promesses de Hadji-Mohammed-Ali ne se réalisaient en rien. Depuis trois ans qu'il prêchait sa doctrine au nom de Bab, il avait toujours promis à ses adhérents qu'ils seraient victorieux de leurs ennemis et goûteraient la plus parfaite béatitude; mais, loin de là, leur situation empirait de jour en jour. Beaucoup murmuraient, mais personne n'osait exprimer hautement sa pensée, car une mort certaine attendait celui qui aurait élevé une plainte ou un doute.

Avant la fin du troisième jour, un des chefs des Babis, nommé *Agha-Resoul*, eut une entrevue secrète avec Mehdi-Kouli-Mirza: il demandait la vie sauve pour lui et ceux des Babis qui abandonneraient la forteresse pour se remettre entre ses mains. Rassuré par la parole du commandant en chef, il quitta Cheïkh-Tabersi suivi de trente des siens et se dirigea vers le camp. Soit trahison, soit ignorance, le fait est qu'au moment où les Babis s'approchaient des avant-postes, les noukers du Laridjan se précipitèrent sur eux, tuèrent Agha-Resoul et beaucoup de ses compagnons; le reste prit la fuite et regagna la forteresse où une cruelle déception les attendait : Hadji-Mohammed-Ali leur fit trancher la tête comme coupables de trahison.

Cependant, malgré la mauvaise foi du prince et

les menaces du chef des Babis, beaucoup des assiégés entrèrent en pourparler avec les troupes, et, la nuit venue, prirent la fuite. Parmi eux se trouvait le fameux Riza-Khan, qui se présenta à Mehdi-Kouli-Mirza. Depuis longtemps il avait embrassé la doctrine des Babis, s'était réuni aux révoltés, et depuis lors n'avait point quitté les assiégés.

Le gouverneur du Mazandéran, bien qu'il lui eût accordé sa grâce, le plaça, lui et ses compagnons, sous la surveillance d'un officier nommé *Gadi-Khan*[1]. Il ne restait plus dans la forteresse que ceux des Babis qui avaient juré de rester fidèles à leur mission et qui avaient d'avance fait le sacrifice de leur vie à la gloire de leurs croyances. Ils n'étaient pas plus de trois cents, réduits à se nourrir d'herbes et de la chair de chevaux morts; des témoins assurent que la faim avait réduit les pauvres Babis à chercher leur subsistance dans les provisions que les rats et les souris emmagasinent. L'historien de la Perse dit qu'ils déterrèrent même le coursier de leur héros Moulla-Housseïn pour se repaître de son cadavre. Ce cheval avait succombé depuis peu à une grave blessure, et les Babis, qui le considéraient comme un animal sacré, l'avaient enterré avec beaucoup d'honneur. Une si cruelle situation, qui n'avait d'autre issue qu'une mort affreuse, leur inspira la résolution de tenter une quatrième sortie, malgré le

[1] D'après une autre tradition plus authentique, Riza-Khan resta dans la forteresse jusqu'à la fin du siége; il ne la quitta qu'avec Hadji-Mohammed-Ali et fut tué par trahison.

peu d'espoir qu'ils avaient de réussir. Ils choisirent la première partie de la nuit, quand les musulmans sont occupés à faire leurs prières du soir. Ces prières commencent une demi-heure après le coucher du soleil et durent jusqu'à dix heures. Tout à coup, dans le premier retranchement où était élevée la batterie de Mirza-Abdoullah, à l'ouest de la forteresse, l'alarme se répandit. C'était un des Babis qui était parvenu au haut de la tour et qui, de là, s'était mis à crier : « Je suis ici, à moi, camarades ! » A cette voix, tous, interrompant leurs prières, coururent aux armes. Leur premier soin fut de défendre le passage où trois Babis seulement avaient eu le temps de pénétrer ; c'était un pont-levis fort étroit, jeté sur un fossé profond qui entourait le retranchement et qui seul servait à communiquer avec le dehors. Les Babis étaient venus jusque-là sans être aperçus, et ils auraient sans doute réussi, n'eût été l'ardeur inconsidérée de celui qui était parvenu jusqu'à la tour ; le pont fut aussitôt enlevé, et les Babis regagnèrent en hâte leur retraite poursuivis par les troupes que l'alarme avait fait sortir de tous côtés et qui en tuèrent quatre-vingts. Des trois hommes qui avaient pénétré dans le retranchement un seul tint ferme ; c'était celui qui avait donné l'éveil. Il resta au haut de la tour tant que dura le combat ; ni balles ni cimeterres ne pouvaient l'atteindre, et il ne put être tué que par ruse. La perte, du côté des troupes, fut aussi très-considérable dans cette affaire.

§ 12. LES BABIS SONT TRAHIS (Juillet et août 1849).

Les nouvelles pertes que venaient d'éprouver les troupes royales ne pouvaient laisser indifférents, ni le commandant en chef, ni son adjoint Souleïman-Khan-Afchar.

Tous deux appréhendaient la colère de leur souverain et craignaient que des ennemis ne donnassent de grandes proportions aux nouvelles qui se répandaient jusque dans la capitale, et ne les accusassent auprès de l'administration de la guerre déjà irritée de cette suite d'échecs, qui lui paraissaient le fruit d'autant de trahisons. Il fut donc décidé que la forteresse serait attaquée le lendemain et qu'on y pénétrerait à tout prix afin d'exterminer jusqu'au dernier des Babis.

A la vue des préparatifs de l'ennemi, les Babis, comprenant que toute résistance était désormais impossible, exténués de fatigue et de faim et d'ailleurs réduits au dixième de leur nombre primitif, étaient résolus à mourir glorieusement et à vendre chèrement leur vie. Hadji-Mohammed-Ali n'était pas de cet avis, et d'ailleurs son but et celui de ses plus proches disciples, guides des Babis et propagateurs ardents de la doctrine, n'était point de passer leur vie en actions héroïques; ils voulaient obtenir des résultats plus utiles et plus pratiques, tels que la réforme du gouvernement et l'anéantissement de l'influence du clergé. A cette époque, le bruit s'était répandu que des Babis s'étaient réunis

dans la ville de Zengan, où un homme des plus re marquables, nommé *Moulla-Mohammed-Ali*, enseignait la doctrine de Bab. Hadji-Mohammed-Ali, voyant qu'il n'avait rien à espérer dans le Mazandéran, où le peuple ne ressentait plus de sympathie pour sa situation, ne songeait qu'aux moyens de se réunir à ceux de Zengan. Conduit par cette pensée, il entra en pourparler avec le gouverneur du Mazandéran, auquel il écrivit : « Beaucoup de sang a été versé; il est temps que nous fassions la paix. Vous pouvez nous vaincre sans doute, mais la victoire vous coûterait plus cher que vous ne le pensez; laissez-nous plutôt nous disperser; nous vous promettons de rentrer dans nos foyers, et la paix se rétablira dans le Mazandéran. » Mehdi-Kouli-Mirza lui accorda ce qu'il demandait, bien que dans son cœur il nourrît un autre projet. Il répondit donc : « Si vous vous soumettez et ne reniez pas la foi schiite de l'*imani-isna-achari*[1], votre vie et vos biens seront respectés; car, d'après nos lois, ils sont inviolables. » Nous ignorons jusqu'à quel point ce que dit l'historien est exact relativement à ces conditions; on assure cependant qu'elles furent acceptées par les Babis et rédigées en forme d'acte approuvé et signé par le commandant en chef et les officiers de sa suite.

D'après un usage de la cour de Perse, Mehdi-Kouli-Mirza envoya comme signe de sa bienveillance un cheval de selle au chef de ses nouveaux amis, avec l'assurance que des abris spéciaux étaient

[1] Voir ch. III.

préparés pour sa Haute sagesse, pour sa suite et ses hommes. Le lendemain matin, Hadji-Mohammed-Ali et ses murids, complétement armés, sortirent de leur forteresse. Monté sur le coursier qui lui avait été envoyé, il était suivi de ses principaux officiers également à cheval et des braves qui lui restaient et qui marchaient en bon ordre, tenant leurs sabres nus, et au nombre de deux cent quatorze. La réception qu'on leur fit fut splendide. Un si honorable accueil fait au chef des Babis, ainsi que les attentions de toutes sortes qu'on avait pour ses compagnons, inspirèrent à tous la plus grande confiance; ils étaient dans l'enchantement; c'est ce que désirait le prince. Il ne leur restait plus qu'à avoir foi entière en la parole donnée et à livrer leurs armes; c'est le moment que l'on attendait. Tout à coup, à un signal donné, les gens de la suite de Hadji-Mohammed-Ali sont entourés dans le camp et massacrés; lui et quelques-uns de ses officiers sont seuls épargnés, puis les autres Babis sont cernés, saisis, et aussitôt livrés aux plus cruelles tortures. D'après M. Sévruguin, les Babis, au nombre de trois cents, furent enduits de naphte et brûlés vifs[1]. Riza-Khan et ceux qui s'étaient livrés la veille ne furent point épargnés. Hadji-Mohammed-Ali et quelques-uns des principaux chefs, au nombre de six, furent réservés pour être exécutés publiquement, ce qui eut lieu à Bar-Fourouch, ville principale du Mazandéran. M. Sé-

[1] D'après l'historien de la Perse, ils furent éventrés, et un petit nombre seulement parvint à s'échapper. L'un vaut bien l'autre !

vruguin dit que Moulla-Iousouf fut attaché à la gueule d'un canon et ses membres dispersés [1]. Ainsi périrent tristement les Babis du Mazandéran.

On prétend que c'est à cette époque que fut arrêtée l'héroïne des Babis, *Kourret oul-Aïn ;* seulement nous ne savons à quel endroit. Nous avons déjà dit ailleurs qu'elle disparut de cette province avant le soulèvement des Babis, jusqu'au moment où elle fut amenée à Téhéran, et placée sous la surveillance de Mahmoud-Khan [2], grand kalanter, ou maître de la police. Elle y resta jusqu'à l'époque où les Babis furent exterminés à Téhéran et dans toute la Perse en 1852 ; c'est alors qu'elle fut secrètement mise à mort.

[1] Nous avons déjà dit que nous ne trouvons pas, dans la relation de Soupehr, Moulla-Iousouf au nombre des personnages agissant dans le Mazandéran.

[2] M. Mochenin fait erreur en disant que Mahmoud-Khan est le même personnage qui fut envoyé à Pétersbourg, en qualité de chargé d'affaires du schah, depuis 1851 jusqu'à 1855. Celui dont parle M. Mochenin se nommait Mahmoud-Khan-Kara-Kozlu, et le kalanter de Téhéran, Mahmoud-Khan tout court ; de plus je suis parfaitement sûr que ce sont deux personnages différents. Vers la fin de 1861, le kalanter perdit la faveur du roi et même la vie, par suite d'abus et de malversations qu'on lui attribuait à tort ou à raison : Kara-Kozlu occupa à Téhéran le poste de ministre du commerce de 1859 à 1862, et est aujourd'hui envoyé extraordinaire du roi de Perse près le gouvernement de la reine Victoria.

MORALISTES ORIENTAUX.

CARACTÈRES, MAXIMES ET PENSÉES
DE MIR ALI CHÎR NÉVÂÎI,

PAR M. BELIN,

SECRÉTAIRE INTERPRÈTE DE L'EMPEREUR, À CONSTANTINOPLE.

Le moraliste a en vue l'enseignement ou l'étude de l'homme, double but qui, selon les pays et les temps, a été poursuivi sous la forme de l'apologue, de la fable, de l'allégorie, des maximes, sentences et proverbes, genres divers que les Orientaux ont pratiqués, dès l'antiquité, avec succès et dans lesquels nos classiques leur ont fait de nombreux emprunts. Je n'essayerai nul parallèle entre les moralistes orientaux et occidentaux. Quoique sujet partout aux mêmes faiblesses, aux mêmes misères et, dès lors, à peu près le même partout, l'homme doive donner lieu aux mêmes critiques, aux mêmes réflexions, cependant, soit par suite des modifications apportées à la condition générale de la société humaine par les temps, les circonstances et les lieux, soit peut-être aussi par la tournure d'esprit des observateurs orientaux et par leurs tendances particulières, ceux-ci ne présentent pas, généralement, dans

leurs appréciations, cette supériorité de vues, cette profonde analyse du cœur humain qui ont fait dire de Montaigne et de La Rochefoucauld « qu'ils ont peint l'homme de tous les temps, de tous les lieux[1]. »

Dans l'Orient musulman, le moraliste s'est inspiré à deux sources principales, la tradition biblique et la légende indienne, double origine bien distincte, surtout chez les Persans, où la nécessité de donner cours à l'imagination et d'échapper, en même temps, au joug d'une religion étrangère aux instincts nationaux facilita singulièrement l'extension et la propagation d'une sorte de panthéisme musulman, le soufisme. « En Perse, dit M. Mohl[2], tout homme cultivé et doué d'un certain degré d'imagination devenait nécessairement soufi; on se réfugiait dans le soufisme comme dans le seul asile ouvert à la liberté de penser, et cette tournure que la mode et la littérature avaient donnée à l'esprit d'un peuple auquel les formules de l'islam n'avaient jamais suffi lui convenait d'autant mieux qu'elle s'alliait à tous les caractères : à la dévotion absorbante de Ferîd-eddîn-attâr et de Djelâl-eddîn-roumi, comme à la joyeuse et pieuse débauche de Hâfiz; à la vanité de l'homme de lettres, comme chez Nizâmi, aussi bien qu'à celle du savant, comme chez Djâmi. » Il en résulte qu'à une certaine époque l'esprit de mysticisme est devenu, pour ainsi dire, inséparable, en Orient, de toute idée de morale, et qu'il se révèle, à un

[1] Suard, *Notice sur La Bruyère.*

[2] *Journal asiatique,* Rapport annuel, juillet 1859.

plus ou moins haut degré, dans les écrits des moralistes. Comme ailleurs, au surplus, ces écrivains, tout en prétendant étudier et peindre l'homme, par rapport à Dieu, à lui-même et à ses semblables, ont souvent tracé leur propre portrait, montré leurs inclinations personnelles, ou cédé instinctivement à l'influence des temps, des événements ou de la société au milieu desquels ils ont vécu. Tel est, ou à peu près, le caractère général des mœurs mystico-morales de Ferîd-eddîn-attâr, de Sadi, « dont la morale, communément pure, sait tenir le milieu entre le fatalisme réduisant l'homme à l'état d'un être purement passif, et l'indépendance qui le livre tout à fait à lui-même et semble le soustraire au pouvoir de la divinité[1]. » Ce même caractère se retrouve également dans *les Oiseaux et les Fleurs* d'Azzeddîn-mouqaddeci, dans les *Mesnévis* de Djelâl-eddîn-roumi, dans Émir Khosrou Dehlevi, dans Hâfiz, ce poëte mystique dont les hardiesses spiritualistes firent mettre en question, à sa mort, la possibilité de l'enterrer en *terre sainte*. On le reconnaît encore dans les œuvres de l'illustre Djâmi, dans celles de l'élégant auteur de la version persane de *Calila et Dimna* et de l'*Akhlâqy mouhcîni*, enfin dans le *Mahboub ul-qouloub* ou traité de morale de Mir Ali Chîr Névâïi, qui fait l'objet spécial de ce mémoire[2]. En effet, disciple

[1] M. de Sacy, cité par Dubeux, *Perse*, p. 450.

[2] Je dois la connaissance et la communication libérale de ce livre, cité par Sami (voyez ma *Notice sur Mir Ali Chîr*), à l'obligeance de M. Cayol. Ce manuscrit, qui fait partie de sa collection, est d'autant

du célèbre Djâmi, et imbu, dès lors, du spiritualisme soufi, Ali Chîr ne sépare pas les doctrines de cette philosophie religieuse des principes de la morale. On les retrouve à chaque ligne, dans chaque pensée; elles dominent toute autre idée. Ali Chîr a fait d'ailleurs, dans ses ouvrages, de nombreux emprunts à Sadi, de son temps comme du nôtre le poëte populaire de la Perse; mais dans ses maximes on aime à remarquer l'absence de certains conseils machiavéliques que repousse une saine morale, et l'on se plaît à y trouver, au contraire, une élévation et une noblesse de sentiments qui font honneur au moraliste mongol.

Comme on le verra par les extraits suivants, Ali Chîr a embrassé dans le cercle de ses observations l'ensemble de la société mongole de la Perse, dont il avait pu reconnaître les défauts et les vices dans les différentes positions qu'il avait occupées, soit à la cour, soit dans l'administration. Aussi trace-t-il, dans ce livre écrit en turki et qui semble ainsi avoir été destiné plus spécialement à l'usage de ses compatriotes, des portraits d'une exactitude qu'on ne saurait méconnaître. Mais, comme en blâmant il voulait surtout réformer, notre auteur, à côté du caractère qui provoque sa critique, place celui que chaque homme, dans sa condition, doit prendre

plus curieux qu'il paraît assez rare. Le texte de cet ouvrage d'Ali Chîr ne se trouve pas parmi les œuvres du même auteur réunies dans le ms. 108 de la Bibliothèque impériale de Paris, et les recherches que M. Barbier de Meynard a bien voulu faire, à ma prière, ont constaté qu'il n'existe pas non plus isolément dans cette bibliothèque.

pour type, pour modèle; et en vue, sans doute, d'appuyer ses conseils de l'autorité d'une grande expérience, il les fait précéder du récit abrégé de sa vie et des phases diverses de sa propre carrière.

« Depuis ma jeunesse, dit-il dans sa préface, jusqu'aux dernières limites de l'âge mûr, j'ai éprouvé bien des adversités, passé par des conditions bien diverses, vivant tantôt avec les bons, tantôt avec les méchants, aujourd'hui pleurant amèrement au milieu des décombres de l'humiliation et du néant, demain présidant joyeuse assemblée dans le verger des honneurs et de la fortune. Au temps de mes revers, je me suis assis dans la *medrècè* de la science, là où chacun dépose ses sandales, et mon cœur s'est réchauffé à la lumière de l'étude; dans le temple, j'ai posé mon front là où les hommes pieux mettent leurs pieds, et la multitude de mes prosternations a dénudé mon front; d'autres fois, j'ai mis ma gloire à remplir l'*ibryq* « aiguière » des religieux de l'ermitage du *séfâ* « pureté, » ou à porter sur mon épaule l'amphore des convives du *fénâ*[1]. Ailleurs, les pervers et les méchants m'ont chargé d'ignominie et de mépris : en traversant le quartier des fous, j'ai été accablé de coups; les enfants m'ont jeté des pierres; dans d'autres circonstances, poursuivi par la haine de mes compatriotes, j'ai été obligé de quitter le pays, de fuir à l'étranger, et là seulement j'ai trouvé la bonne foi. Dans un temps, je n'ai pu

[1] Septième et dernier degré de la vie spirituelle. (De Sacy, *Pend-Nâmè*, p. LIV.)

avoir de repos que sur la cime des montagnes; dans un autre, qu'au fond de la plaine aride; plus tard, l'amour du pays m'a ramené dans mes foyers; mais je me suis renfermé dans la cellule de la retraite et de l'éloignement des hommes; dans l'exil, j'ai été parfois dédaigné et méprisé, parfois distingué et honoré. A l'époque où je remplissais des fonctions publiques, je me suis assis, entouré de la faveur du prince, sur le coussin de l'émirat, et, souverain siégeant sur le tribunal de l'autorité, j'ai rendu des arrêts; enfin, élevé à l'éminente dignité du *nĭâbet*, j'ai joui de l'honneur insigne d'approcher constamment le roi. Remplissant envers tous mes devoirs de ministre, j'ai ouvert à deux battants la porte de la générosité, et j'ai accueilli avec distinction les grands et les chérifs; à telle époque, je me suis plu à écouter, dans les festins de la gaieté, les joyeux couplets de l'échanson et des chanteurs; à telle autre, je me suis interposé dans les conflits des princes, pour ramener entre eux la paix et la concorde; j'ai pris part aux hasards de la guerre[1]. J'ai commis aussi

[1] Nous avons vu ailleurs qu'Ali Chîr avait défendu Hérat contre l'un des fils du roi, et que la capitale fut dégagée par des secours venus de Tchitchekto, localité dont M. Barbier de Meynard a fixé l'emplacement (*Journ. asiat.* sept.-oct. 1863, p. 270). J'ajouterai à cette occasion, d'après M. Stanislas Julien (*Journ. as.* nov.-déc. 1846, p. 394 et passim, *Notices tirées des géographies et des annales chinoises*), que *to* ou *tou* est une terminaison dchongare servant, comme *lik* ou *lyq* en turc ottoman, à former des noms abstraits, tels que : *alimatou* «lieu qui produit des pommes,» *moyaïtou* «lieu plein de serpents, *kourtou* «lieu neigeux,» etc. *Tchitchekto* signifie donc «lieu rempli de fleurs.»

de grandes fautes ; mais je suis rentré dans les sentiers de la libéralité, et après en avoir parcouru les contours, je les ai remplis de stations (*ribât*) pour la commodité des pauvres voyageurs. — Par ce long exposé, j'ai voulu dire que j'ai beaucoup voyagé, beaucoup vu, et qu'il m'a été donné ainsi d'apprécier le bon et le mauvais côté des choses ; en effet, j'ai goûté la douceur du bien, éprouvé l'amertume du mal, et mon cœur a ressenti l'effet de la blessure du méchant, comme celui du baume salutaire de l'homme généreux ; c'est donc pour moi un devoir d'avertir les amis inexpérimentés qui n'ont nulle connaissance du bien et du mal.

Que peut savoir de la douceur de l'union et de l'amertume de la séparation celui qui n'a éprouvé ni l'une ni l'autre, qui ignore combien celle-ci est douce, combien celle-là est amère ?

« C'est pour ces amis inexpérimentés que j'ai écrit ce livre, dicté uniquement par l'amour de mes semblables, et intitulé pour ce motif *Mahboub ul-qouloub* « l'ami des cœurs[1]. » Je prie mes lecteurs de le méditer, et, en récompense de ma peine, de faire

[1] Ne connaissant pas le *Mahboub ul-qouloub* à l'époque où parut ma *Notice* sur Ali Chîr, la similitude de ce titre avec celui de *l'Enis ul-qouloub* de Mir Khosrou (*Séfinet-uchouara*, p. 122) m'avait fait supposer que l'un était une imitation de l'autre, Ali Chîr ayant déjà exercé son talent sur celui de son illustre devancier (*loc. laud.* p. 330 et suiv.) ; mais cette supposition était inexacte, notre auteur ne disant rien, dans sa préface, qui vienne l'appuyer.

une prière pour le repos de mon âme[1]. Ce livre est divisé en trois chapitres : caractères, vertus, maximes et pensées. »

Ali Chîr ne nous fait pas connaître exactement, comme il en a pris le soin pour la plupart de ses ouvrages, l'époque où il écrivit celui-ci; seulement une anecdote rapportée par notre auteur, d'après Kutchuk Mirza, et dans laquelle il accompagne le nom de ce prince de la formule *alèïr-rahmè* « que Dieu lui fasse miséricorde[2] ! » indique que la rédaction du *Mahboub ul-qouloub* est postérieure à la mort de Kutchuk Mirza, arrivée en 889 (1484)[3]. Je ne me propose pas de donner la traduction complète du *Mahboub ul-qouloub* (ce serait dépasser les limites qui me sont fixées), je me bornerai simplement à faire choix des parties qui me paraîtront suffisantes pour faire apprécier notre auteur sous l'aspect où il s'est présenté ici lui-même, sous celui de moraliste.

CHAPITRE PREMIER.

CARACTÈRES.

1. Du souverain (*soultân*).
2. Des beïs[4].

[1] *L'Açaf-Nâmè* de Loutfi-Pacha se termine aussi par ce distique :
J'ai laissé à mes frères (en Dieu) cet opuscule en souvenir de moi ;
Que celui d'entre eux qui le lira dise ensuite un *fatiha* pour mon âme.

[2] *Mahboub ul-qouloub*, chap. II, 8, 2.

[3] Mirkhond, *Raouzat-ussafa*, liv. VII, p. 28.

[4] *Bek* en mongol, dérivé, selon Abel Rémusat, de *pé* en chinois, signifie « prince ; » et, en effet, c'est le titre par lequel Cheref-eddîn

3. Des *nâïbs* « lieutenants de roi[1]. »
4. Des mauvais rois, injustes et ignorants.
5. Des vizirs « ministres. »

désigne le célèbre Timour; il fut porté aussi par Ulugh-Beï, l'un de ses successeurs, et par bon nombre de Timourides. *Bek*, *beg* ou *beï*, suivant l'adoucissement apporté au langage par la civilisation, est l'équivalent d'*émir*. On sait qu'en Orient les titres ont une valeur simplement relative et toute de convention, et qu'ils ont été alternativement remplacés les uns par les autres, jusqu'à ce que l'empire exercé par une religion commune ait remis en honneur les anciennes dénominations. C'est ainsi que, devenus musulmans, les Mongols adoptèrent de préférence les termes arabes, et la dignité d'*émir* devint chez eux l'une des plus considérables du gouvernement. Dans une lettre adressée à Charles VI, Timour qualifie le roi de France d'*émiri-kébir* « grand émir. » (*Négoc. dans le Levant*, I, CXVII.) C'était, d'ailleurs, le même titre que sultan Orkhan employait dans sa correspondance officielle avec les divers princes de l'Asie Mineure soumis d'une manière plus ou moins effective aux Mongols de la Perse, et à cette dénomination il joignait cette autre, toute mongole, de *nouïni-ekrem* (Féridoun.) Son père, Osman Ghâzi, avait reçu lui-même du sultan Ala-eddîn le titre de *beï* (Féridoun et Saad-eddîn), et il le donna à ses fils Suleïman et Bayézid, en y joignant aussi le titre mongol déjà cité. Châh-Rokh, à la suite d'une série pompeuse de qualifications, désignait Murad Ier sous le nom « *d'émir* Murad. » A leur tour, et par imitation des Mongols, les Ottomans donnèrent aux souverains étrangers le titre de *beï*, à savoir : au roi de France (*Négociations*), au doge de Venise, au grand maître de Rhodes, et au sultan d'Égypte (Féridoun et Saad-eddîn). Enfin, le même titre a été donné, en Turquie, aux ambassadeurs et aux consuls étrangers; les bérats de ces derniers portent « qu'il leur sera rendu les mêmes honneurs qu'aux *islam beïleri* « beïs musulmans; » c'est la propre expression d'Ali Chîr. *Beï* est un titre donné aujourd'hui aux fils de pachas, aux colonels et lieutenants-colonels.

[1] « Lieutenant de roi, » *alter ego*, principal ministre, grand vizir. (Voyez, sur cette dignité et ses différentes attributions, Ét. Quatremère, *Hist. des sultans Mamlouks*, I, 2e part. p. 93.) Le lieutenant de Chamyl qui vint, en 1854, visiter à Varna le maréchal Saint-Arnaud, portait le titre de *nâïb*. Ce terme désigne actuellement les magistrats oc-

6. Des *soudour* « premiers dignitaires de la magistrature[1]. »

7. Des faux braves.

8. Des *ïaçaoul* « huissiers ordonnateurs des cérémonies publiques[2]. »

9. Des *ïaçaghlygh* « garde publique[3]. »

10. De l'influence exercée par les rois sur leurs peuples.

11. Du *cheïkh ul-islâm* « chef suprême de la magistrature, grand mufti, interprète de la loi. »

12. Des qâdis « juges. »

13. Des muftis « interprètes de la loi, au second degré. »

14. Des *muderris* « professeurs dans les colléges. »

cupant des siéges de second ordre, les qâdis ne remplissant que ceux de premier rang.

[1] Le *sadr* ou *qâzi-asker* « grand juge d'armée » est le premier grade de la magistrature en Turquie; il n'y a que deux magistrats de ce rang en activité; ils sont dits *sadréïn*: le *sadri-roumili* « grand juge de Roumélie, » et celui d'Anatolie; ce titre se donne aussi honorifiquement, en non-activité.

[2] Expliqué par *tchâouch*, dans l'*Apouchqa*; on a vu ailleurs qu'aux funérailles de Djâmi les princes remplissaient l'office de *ïâçaoul* « officiers de la cour, chargés, chez les Ottomans, de l'ordonnance des marches publiques. » (Hammer, XVII, 42.) Dans l'ancienne hiérarchie ottomane, le tchâouch-bâchi était le ministre du pouvoir exécutif; il avait sous ses ordres 360 *tchâouchs* « messagers d'État. » Le tchâouch-bâchi relevait immédiatement du grand vizir. D'après la description donnée par Ali-Chîr, les ïâçaouls devaient remplir aussi, chez les Mongols, le ministère d'officiers de paix.

[3] Notre auteur explique lui-même ce mot par *qaratchérik*, lequel a beaucoup d'analogie avec *qaraqolloug*, usité plus tard; *qaraqol* désigne aujourd'hui « le corps de garde. »

15. Des médecins.
16. Des poëtes.
17. Des *kiâtibs* « copistes. »
18. Des maîtres d'école.
19. Des imams « desservants des mosquées. »
20. Des *mouqri* « lecteurs du Coran. »
21. Des *hâfiz* « récitateurs du Coran. »
22. Des baladins et chanteurs.
23. Des conteurs.
24. Des *vâïz* « prédicateurs. »
25. Des *muneddjim* « astrologues. »
26. Du commerce international.
27. Du commerce intérieur.
28. Des marchands du bazar.
29. Des débitants et artisans.
30. Du *chahnè* « commandant de la force publique[1]; » du *darougha*[2] « inspecteur et préfet de police; » des *açes* « gardes de nuit[3]. »
31. Des paysans.
32. Des bandits et assassins.
33. Des *gharibzâdè* « bohémiens, baladins et faiseurs de tours[4]. »
34. Des mendiants.

[1] V. d'Ohsson, *Histoire des Mongols*, IV, 371, 398, 467.

[2] L'*Apouchqa* explique ce mot par *aces* et *sou-bâchi*. (Cf. M. Garcin de Tassy, *Journal asiatique*, mai-juin 1854, p. 498; M. Behrnauer, *ibid.* juin 1860, p. 503.)

[3] Cf. *Journal asiatique*, septembre 1860, p. 115. Dans l'ancienne organisation ottomane, l'*açes-bâchi* était un terme désignant le prévôt de la ville. (Hammer, XVII, 44.)

[4] C'est le sens qui résulte de la description donnée par notre auteur.

35. Des fauconniers et des chasseurs.

36. Des serviteurs infidèles.

37. De l'état de mariage pour l'homme (*ket kouda*) et la femme (*ket bânou*).

38. Des cheïkhs hypocrites.

39. Des derviches.

Dans cette longue énumération, qui comprend à peu près toutes les classes de la société contemporaine, Ali Chîr s'attache moins à peindre le caractère physiologique de chaque état, que les conditions requises pour l'exercer; on en jugera par les extraits suivants :

« Des Qâdis. — Le qâdi est la pierre angulaire de l'islamisme; c'est lui qui prononce sur le bonheur ou le malheur des musulmans; son cœur doit être imbu des sciences religieuses, son esprit doué de la perspicacité de la vérité; son tribunal doit être le trésor de la loi; quand il prononce un jugement, ami et étranger devant lui doivent être égaux; sa science et sa piété doivent inspirer le respect, sa vigilance et sa perspicacité faire trembler l'impie; la force de sa conscience réside dans les oracles de la parole divine (le Coran), le guide de ses jugements dans la tradition du Prophète; son âme doit être pure de tout artifice judiciaire, sa conscience de tout subterfuge juridique; à ses yeux, tout mufti corruptible doit être taxé d'erreur; tout mandataire artificieux, de culpabilité.

Tout juge indigne, qui se laisse corrompre, sape les fondements de la religion; celui qui donne le

richvet prend, en échange, une sentence (en sa faveur); mais celui qui le reçoit viole la loi; le qâdi ne doit pas dévier d'un pas de la voie royale de la loi; il ne doit pas s'écarter du droit chemin; dès que la ligne droite dévie, elle devient courbe. Quiconque rend des arrêts sur la vie et la fortune du peuple doit présenter, dans ses mœurs, l'image du Prophète; si son pied s'écarte de la voie droite, malheur à lui! il se plongera dans l'abîme du repentir; au reste, qui agit de la sorte est un impie, un menteur, et non un qâdi de la loi du Prophète.

« Des Muftis. — Le mufti doit être un jurisconsulte attaché à l'orthodoxie, savant, fidèle et instruit dans la science de l'islam; la lumière de la piété doit briller sur son front; son cœur doit être pur de toute faiblesse, de tout artifice; sa plume doit être véridique dans ses citations, sa parole conforme à celle des *Pères de l'Église;* il ne doit pas être un prévaricateur, adonné au vin, un mondain ne s'occupant pas des choses spirituelles et livré aux mauvaises actions, un homme enfin qui, pour un *direm*[1], déclare fausses cent vérités; qui, pour quelque argent, écrive beaucoup de *oui* et de *non*[2]; qui n'ait nul souci de détruire une vigne pour un panier de raisin, de jeter au vent toute une

[1] درم forme persane du mot *dirhem*, pièce, monnaie d'argent, drachme.

[2] كوب لا ونعم بينكوجى formule décisoire apposée par le mufti sur les cas judiciaires soumis à son interprétation.

meule pour un *batman*[1] de blé. Tout mufti qui dresse des *fetvas* frauduleux déchire, avec le bec de son qalem, le beau visage de la loi; celui qui reçoit de l'argent, en récompense de ce crime, trafique de sa religion et la vend pour le monde. Un tel mufti est comparable au médecin qui tue ses malades; le premier tue la religion, le second les musulmans. »

CHAPITRE II.

DES VERTUS.

« Teubè « repentir[2]. » — Le véritable repentir consiste dans l'horreur du mal, et, avec l'assistance divine, dans l'abstention du péché; le repentir purifie le miroir du cœur coupable de la rouille de sa révolte contre Dieu; il lui rend tout son éclat, au moyen du polissoir de la prière; c'est le terme de la voie du malheur, le commencement de la grande route de la bonne direction[3], la fin du sommeil de l'amour de soi-même, de la torpeur de la sensualité, la compréhension de ce qui est mal et condamnable, en un mot, la honte du péché; c'est reconnaître la persistance de la peccabilité de l'homme, c'est s'affliger

[1] Mesure de pesanteur. Dans sa *Dissertation sur la langue et l'écriture des Ouighours*, Klaproth explique ce mot par « balance. »

[2] *Teubè*, retour à Dieu, par l'affranchissement des liens qui retenaient le cœur dans le péché; observation des lois du Seigneur. (*Tarifât*, édit. lith. de Constantinople, 1275.)

[3] *Hidâïè*, l'indication de ce qui mène au but, ou l'acheminement dans la route qui y conduit. (*Tarifât*.)

de voir son cœur subjugué par la concupiscence [1], demander à Dieu d'en être délivré, implorer son secours, pour cesser d'y être soumis. Mais ce diamant précieux ne brille pas pour tous, et Dieu n'accorde pas à tous le flambeau de sa divine assistance [2], afin que l'homme, sorti du chemin naturel par le péché, sache reconnaître que la concupiscence est la cause de ses maux, et qu'une fois instruit de cela, il condamne sa vie passée, couvre son front de honte, se repente de ses écarts, se garde d'y retomber, implore son pardon et quitte enfin le sentier de l'égarement pour rentrer dans le droit chemin; voilà le premier *désir* des hommes du *taryqat* [3], la première station de la vallée conduisant au but. Mais que Dieu préserve le pécheur de s'attribuer à lui-même le mérite de ce résultat! car l'homme heureux qui l'a obtenu l'a reçu seulement par un intermédiaire.

Au moment où Dieu départit sa grâce, le péché se glisse dans le cœur; et quand la révolte est parvenue aux dernières

[1] *Nefs* ou *djân* « l'âme, » en tant que faculté de s'occuper des choses temporelles (M. Garcin de Tassy, *Philosophie religieuse*, p. 39); la concupiscence, la chair. *Rouh* ou *dil* l'âme en tant que faculté de s'élever vers les choses spirituelles.

[2] *Tevfyq* signifie, dans le sens grammatical, « assistance, concours; » dans le langage mystique, « l'action divine s'exerçant sur les actions de l'homme, et les rendant conformes à ce que Dieu aime, à ce qui lui plaît. »

[3] *Taryqat* « conduite ou marche spirituelle particulière à ceux qui vont vers Dieu; » elle se compose du parcours des différentes stations (*ménâzil*) et du progrès qui en résulte, et qui fait passer de l'un à l'autre de ces divers degrés (*maqâm*). (*Tarifât* et *Pend-Nâmè*, LXIV.)

limites, c'est alors que vient le temps de la bonne direction.
C'est là l'œuvre de Dieu; que son nom soit béni!

« ZUHD « dévotion [1]. » — La dévotion, c'est l'abandon des désirs de ce monde, le breuvage amer de la mort des passions; c'est effacer du cœur toute pensée de richesses et de distinctions, le disposer à briser les idoles de l'honneur et de la réputation, embrasser la lutte contre les passions [2], dans l'espoir d'obtenir l'agrément (*qaboul*) divin. C'est oublier tous les désirs de la chair, se tenir résolûment sur la grande route de la loi (*chériat*), avancer d'un pas ferme dans la vallée du *taryqat*, garder les yeux de tout regard illicite, la langue de toute parole défendue, l'oreille de l'audition de tout discours inutile, la main de tout attouchement interdit, les pieds de la marche chancelante des hommes, la parole de l'intempérance du temps; c'est enfin l'attachement fidèle à la solitude avec Dieu (*khalvet*), la constance dans la retraite, la veille nocturne et l'oraison (*zikr*) continuelle.

« Que chaque *viator* s'arrête à cette station (*maqâm*); la lumière du *riïâzet* purifiera ses mœurs de la souillure des passions, et son cœur sera illuminé par le flambeau de la connaissance divine (*achinâlyq*); rasséréné à la chaleur de ses rayons, il commencera

[1] *Zuhd*, abandon du repos de ce monde pour rechercher celui de l'autre vie. (*Tarifât.*)

[2] *Riïâzet* s'entend de la mortification des sens, de l'amendement de la nature de l'âme, en la purifiant de tout mélange et de tout trouble intérieur.

alors à goûter les délices de l'adoration, du culte de Dieu [1], et les charmes de la victoire sur les passions (*riiâzet*). D'heure en heure son ardeur augmentera; il ne cessera de s'abreuver aux coupes de la grâce (*féiz*), et il ne se lassera pas de recueillir les restes des coupes brisées (qu'il trouvera dans le cénacle).

Ô Seigneur! rafraîchis par une seule gorgée les lèvres desséchées des malheureux pèlerins qui ne peuvent s'abreuver à cette coupe! Étanche, dans cette vallée, la soif ardente des pauvres voyageurs!

Ne prive pas à jamais quiconque t'adressera cette prière du bonheur de la voir exaucée! Accorde, un jour, une goutte de ce précieux nectar à celui qui en a un si grand besoin!

« TEVEKKUL « confiance en Dieu. » — La confiance absolue en Dieu, c'est la suppression de toute cause intermédiaire dans la voie de la suprême vérité (*haqq* = Dieu); c'est enlever le voile médiateur, refuser aux causes tout intermédiaire; en un mot, s'asservir au suprême causateur, sans motifs ni prétextes rédhibitoires; dans la main du bras vigoureux de la destinée, le fil des causes est sans force (est pourri); à côté des rayons lumineux du flambeau du destin, la flamme des intermédiaires disparaît.

« Les adeptes du *tevekkul* qui cheminent dans la vallée du but savent que le viatique leur sera envoyé de la table des grâces du souverain dispen-

[1] L'*ibâdèt* est un acte accompli par celui qui se l'impose, contrairement au désir de la chair, en l'honneur de Dieu. (*Tarifât.*)

sateur, leur breuvage de la coupe de son *cherbet-khânè* «cellier,» leur vêtement du *khaznè* «trésor» de sa bonté inépuisable; dès lors, pourquoi se réjouiraient-ils de ce qu'ils ont, s'affligeraient-ils de ce qu'ils n'ont pas? — Sache-le bien: personne autre que toi ne mangera ton *nacîb*[1], pas plus que toi celui d'autrui; ton *rizq* «pain quotidien» t'appartient, mais la répartition en est à Dieu; il te l'envoie même quand tu ne le lui demandes pas; aussi qui médite et comprend cela est délivré de tout souci sur sa subsistance; s'en préoccuper serait manquer de confiance en Dieu; prendre soin outre mesure de la vie matérielle est le fait d'une faible foi[2].

«Qui sait apprécier l'étendue de la libéralité divine ne s'inquiète pas de son pain quotidien; qui a foi dans le souverain répartiteur ne critique pas la plus ou moins grande part qui lui est dévolue. Celui qui donne la pâture aux animaux du désert et aux oiseaux de l'air ne t'enverra-t-il pas ta nourriture? Celui qui soutient la sauterelle et la fourmi n'aura-t-il de toi aucun souci?

«Les hommes doués de la vertu du *tevekkul* ferment les yeux sur les causes et les intermédiaires; ils nagent dans l'océan de la confiance en Dieu, sachant que *Haqq* pourvoira à leur subsistance; ils avancent sans nulle inquiétude dans la vallée du *tevekkul* pour atteindre la *Caaba* du but.

[1] La part dévolue par Dieu à chaque homme.

[2] *Iaqyn* «intuition produite par l'énergie profonde de la foi.» (*Not. et extr. des Mss.* t. XII, 346.)

Qui chemine avec le pied de la confiance en Dieu ne craint pas que l'orage fasse tomber sur lui la foudre.

« Qanâat « contentement de ce qu'on a [1]. » — Le *qanâat* consiste, une fois la substance de *l'ibâdèt* obtenue, à vivre de cette substance et à éloigner du cœur toute autre idée; c'est macérer la chair par l'absence des ressources, épuiser les sens par la privation. Le *qanâat* est une source intarissable, un trésor inépuisable; c'est un champ dont la semence a pour fruit la sainteté, la gloire; un arbre dont les branches sont l'affranchissement de tout besoin [2]; le *qanâat* donne au cœur le bienfait de l'épanouissement, à l'œil celui de la lumière.

« Le simple morceau de pain du derviche content de ce qu'il a est plus savoureux que la table somptueusement servie du roi que rien ne peut satisfaire. La bouillie à l'eau du *faqyr* [3] qui abandonne tout est plus désirable que la douce confiture du riche qui prend toujours.

« Roi est celui qui ne prend pas et qui donne;

[1] *Qanâat* est la satisfaction de la part dévolue; dans le langage mystique, « la tranquillité dans la privation des choses auxquelles on est habitué » (*Tarifât*); stabilité intérieure; contentement de son sort quel qu'il soit, la modération dans les désirs.

[2] *Istighna*, disposition de l'âme où l'amour de la contemplation de la divinité tient lieu de tout et semble anéantir le reste; état extatique dans lequel toutes choses sensibles et intellectuelles sont absorbées. (*Pend-Nâmè*, p. 177.)

[3] Le *faqr* est la pauvreté spirituelle, le quiétisme, septième et dernier degré de la vie spirituelle. (*Pend-Nâmè; Philosophie religieuse des Persans*, par G. de Tassy, *Journal asiat.* mai-juin 1854, p. 478.)

pauvre est celui qui ne donne rien et qui prend tout.

« Quiconque est habitué à la pratique du *qanâat* est affranchi des inquiétudes du roi et du mendiant.

« Le *qanâat* est une citadelle dans laquelle, une fois entré, on est à l'abri des passions de l'âme; c'est une contrée montagneuse où, une fois arrivé, on n'a plus à s'inquiéter d'amis ou d'ennemis; c'est une chute qui amène l'élévation, un état de mendicité qui préserve de l'indigence; c'est un arbre dont le fruit est la richesse, une vigne dont la grappe est l'affranchissement, une route où l'on trouve de joyeux relais; le *qanâat* produit enfin le repos de l'âme; l'insatiabilité, au contraire, ne donne que peine et tourment.

« Sabr « patience, résignation. » — Le *sabr* consiste à dégager l'âme (*nefs*) des plaisirs sensuels, et à la priver des jouissances de la chair[1]; c'est marcher d'un pas ferme dans les épreuves de *l'ibâdèt*, et, à travers les difficultés de la lutte contre les passions, se tenir inébranlable dans la voie de Dieu (*haqq*). Il est difficile, j'en conviens, d'opposer une patience imperturbable à tout ce qu'on voit, à tout ce qu'on entend; mais, quels avantages n'en résultera-t-il pas pour écarter le mal? Partout où la main de la déception a heurté la porte de la patience, ne lui a-t-il pas été ouvert? Partout où le cœur captif a mis le pied sur la chaîne de la patience, n'a-t-il pas

[1] *Tena'umâti-djismâni.*

été libéré? — La patience est la clef de toutes les joies, l'apériteur de tous les liens; c'est un compagnon dont l'entretien fatigue peut-être, mais aboutit au but; un ami qu'on attend longtemps, mais qui finit par arriver; un coursier à la marche lente, qui parvient sûrement au terme; enfin, la patience, comme le langage sévère d'un conseil, est pénible, mais elle conduit au but; comme le remède d'un médecin prudent, elle fatigue le malade, mais lui donne la guérison.

Quiconque, dans l'adversité, a fait preuve de patience et de résignation, a vu le sort convertir en miel ses amertumes, en roses ses épines.

« Tévâzu' « l'humilité. » — Le *tévâzu'* gagne l'affection publique[1] à qui l'exerce, la sympathie générale à qui le pratique; l'humilité fait épanouir les roses de la fraîcheur dans le jardin de l'amitié; elle cueille les fleurs de ce parterre, et les répand sur la table du banquet de la douce intimité; elle montre au rival orgueilleux le sentier de la douceur, lui fait goûter les saveurs de l'humanité, le fait rougir de ses prétentions éhontées, et provoque en lui le délaissement de ses nombreuses iniquités. Belle chez tous les hommes, cette vertu l'est plus encore parmi les grands, chez ceux qui n'ont rien à demander. Au reste, la pratique en est louable chez les hommes

[1] Littéralement « du peuple. » Ali Chîr, en mettant *oulous* en regard de *khalq*, explique l'un par l'autre. (V. *Apouohqa;* Klaproth, *loc. laud.* Aboul-Ghazi, p. 96, et le *Tâdjul-Me'âni.*)

de tout rang, de toute condition; elle l'est aussi de la part des petits envers les grands; elle satisfait la main qui ne peut donner, donne la paix à celui qui ne peut faire l'aumône.

« La déférence (*èdèb*) des jeunes gens pour les vieillards appelle sur ceux-là des bénédictions dont l'heureuse influence leur donnera longue vie en ce monde, et elle inspire à ceux-ci l'amour de la jeunesse; elle préserve les mœurs de la perte du respect, et les garantit contre la légèreté et la frivolité. L'amitié sans la déférence est privée de sa grâce et de sa parure naturelles; ce sont la déférence et l'humilité qui donnent au miroir de l'amitié son brillant et son éclat. Quiconque pratique la déférence et l'humilité trouvera honneur et respect; qui sème le grain en recueillera le fruit. Dans le commerce des hommes, l'humilité est la première des qualités; si elle parvient à s'établir solidement, l'altération de l'amitié est impossible; si cette vertu se trouve chez deux amis, ils auront en échange honneur et considération. Oh! combien sont douces de pareilles relations! Si l'union et l'accord existent entre eux, en apparence, pour le simple charme de l'amitié, ils atteindront leur but en ce monde; mais si ces qualités existent spirituellement et en vue de Dieu, elles leur donneront alors le salut dans l'autre vie.

« Zikr « oraison [1]. » — Le *zikr* consiste à occuper le cœur de la pensée de *Haqq* (Dieu), et la langue

[1] Littéralement « souvenir, mention; » de là, souvenir constant de Dieu, louange orale ou mentale de la divinité, oraison perpétuelle.

de pieux discours; quelques-uns disent que la langue n'a aucune part à cette œuvre, laquelle est uniquement réservée au cœur. Or, le *zikr* c'est remplir le cœur de la pensée de Dieu, à l'exclusion de toute autre; c'est le *fénâ* (l'absorption[1]) de la créature dans cette préoccupation : la rencontre de la créature avec le créateur; c'est, dans cette parole de négation : « il n'y a pas de Dieu, » oublier « sinon Allah, » et absorber et remplir son cœur de cette parole d'affirmation : « si ce n'est Allah[2]. »

« Le résultat final du *zikr*, pour le méditant, est de parvenir au non-être, à l'anéantissement; en cela, le clapotement de la langue n'a, en effet, rien à faire; pour exprimer cette méditation, la langue n'a nulle syllabe à prononcer, nul mot à émettre. L'admission complète dans ce sanctuaire est la négation de toute pensée, l'absence du sentiment (*fénâ*) de l'existant ou du non existant, du présent ou de l'absent; c'est bannir loin de soi toute idée d'être ou de non-être, et marcher à la recherche (*taleb*) du but (*maqced*). Tant qu'on n'est pas devenu étranger à soi-même et à autrui, la connaissance du Bien-Aimé est impossible; tant qu'on n'est pas libre de l'être et

[1] Septième et dernier degré de l'échelle mystique, le même que celui du *faqr*. (V. *Not. et extr. des Man.* XII, 827; *Pend-Nâmè*, LIV, 184; *Phil. rel. des Persans*, p. 56.)

[2] ونفی کلمه‌سی بیله که لا اله بولغای ما سوی اللهنی اونوتماقدور واثبات کلمه‌سی بیله که الّا الله بولغای کونکلنی اووتماق ومشغول توتماقدور

du non-être, on ne peut s'abreuver à cette fontaine de vie. Quiconque se plonge, dans cette mer, à la recherche du diamant du but, doit retenir son haleine; quiconque cherche le chemin de ce sanctuaire et désire y être admis, doit retenir son souffle. Celui qui n'a pas religieusement gardé le secret du roi a joué sa tête; il est devenu l'objet de sa terrible justice.

Tous ceux qui, dans la divine taverne, se livrent au culte de la coupe, paraissent enivrés, comme s'ils s'y étaient abreuvés; et pourtant, sur mille, un seul à peine a bu le nectar de la *vérité*[1]; comment s'étonner donc si celui-ci est plongé constamment dans l'ivresse la plus profonde?

« Téveddjuh « invocation, recours à Dieu. » — Le *téveddjuh*, c'est se diriger vers *Haqq* « Dieu, » se tourner vers lui; c'est briser tout lien avec les créatures pour arriver à lui, dompter tout désir, ne pas tourner autour d'un autre centre que *Haqq*, et ne s'attacher à nulle autre occupation; pour parvenir au bonheur (*séâdet*) dans ce monde et dans l'autre, et obtenir la couronne des saints et des prophètes, le *viator* doit lancer sans cesse de ce côté la flèche de ses regards, sans se rebuter jamais; si, dans sa course, les traits pleuvent sur son visage, qu'il oublie de fermer les yeux. S'il perd la vue même, qu'il continue d'aller en avant; si, dans l'état de contempla-

[1] *Haqyqat* (V. *Pend-Nâmè*, p. 168), « la réalité; philosophie mystique qui, s'élevant au-dessus des préceptes de la religion et du culte spirituel, considère les choses dans leur essence; état d'intuition surnaturelle et extatique; enfin la connaissance (*ma'rifet*), l'union intime de l'âme avec Dieu, union qui produit un quiétisme parfait. »

tion, une grêle de pierres tombe sur lui, qu'il ne se couvre pas la tête, qu'il ne cherche pas d'abri; si un lion rugissant vient à se montrer, qu'il ne s'en émeuve pas plus que de l'apparition d'une faible fourmi; s'il rencontre un éléphant furieux, qu'il le prenne pour guide dans la forêt; en un mot, que rien ne soit un obstacle à sa course, et que les eaux mêmes de la mer soient impuissantes à éteindre la flamme de ses regards. L'arrivée à cette station (*maqâm*) atteste la foi sincère du *viator*, la violence de ses désirs : elle témoigne de l'immensité de son amour et de l'étendue infinie de son ardeur.

« Riza « soumission à la volonté de Dieu. » — Le *riza* consiste à sacrifier son propre agrément, et à vider goutte à goutte la coupe de la volonté de Dieu [1]; c'est s'imposer le sacrifice de la mort des désirs du cœur pour vivre de la satisfaction du véritable ami; ce *maqâm* « degré » est le plus glorieux et le plus élevé de l'échelle ascendante des *viatores*. En effet, comme la première station du *viator* est celle de la confusion (*meskènet*) et du mépris (*haqâret*), dès lors tout ce que le *faqyr* aimait et recherchait doit être avili, méprisé [2]; mais, quand il a jeté sa propre satisfaction dans le feu du non-être, pour

[1] *Riza* est « la sérénité du cœur, malgré l'amertume du destin. » (*Tarifât.*)

[2] هم حقير بولور *meskènet, haqâret* et *faqr* sont trois vocables se rattachant à la même idée première de « pauvreté, » mais exprimant des nuances : *faqr* est l'expression la plus sublime de la pauvreté spirituelle; c'est le titre que prennent les cheïkhs et les ulémas dans les pièces judiciaires ou autres, signées d'eux : *elhaqyr*, *elfaqyr*.

rechercher uniquement la satisfaction de Dieu, il est affranchi de tout ce qui n'est pas Allah; et la créature s'est, en quelque sorte, inoculé les qualités de Dieu lui-même [1]. Quel degré sublime pour celui qui y est parvenu! Aussi la vue des admirables peintures des célestes demeures ne le surprend plus; il sait qu'elles sont tracées par le pinceau de l'artiste divin; les jouissances éternelles du paradis ne font pas plus d'impression sur lui que les tourments de l'enfer; avec le même zèle, il loue *Kélimoullah* « Moïse, » et maudit Pharaon. Dans le jardin de la création, son pied est-il déchiré par les épines, ou sa tête couverte de roses, comme il a mis sa satisfaction dans celle du divin jardinier qui y préside, il ne dérobera pas son pied aux uns, ni sa tête aux autres; et s'il plaît au Bien-Aimé de lui demander sa vie, il en fera avec bonheur le sacrifice. Il ne souhaite de vivre que si tel est le bon plaisir du Bien-Aimé; mais s'il lui convient qu'il meure, il ne demande pas mieux que de lui remettre son âme (*djân*); il ne trouve de bonheur que dans ce qui plaît à Dieu, il efface sa volonté devant la sienne; si Dieu lui fait miséricorde, c'est ce qu'il demande; s'il le frappe dans sa colère, c'est encore à son gré. Que l'aiguillon frappe sa blessure ou qu'un baume salutaire soit appliqué sur sa plaie béante,

Il sera toujours content de la bonne ou mauvaise fortune; l'une et l'autre sont l'œuvre de Dieu et viennent de lui.

[1] والتخلق باخلاق الله صفتیبیله متّصف بولدی

« Ychq « amour de Dieu[1]. » — L'amour est un astre lumineux qui éclaire et rassérène l'œil de l'homme; c'est un diamant brillant qui pare et embellit la couronne de l'humanité; c'est le soleil levant qui ranime le buisson des tristes penseurs, la lune resplendissante qui illumine la couche des cœurs attristés, le vaste océan où s'engloutissent de nombreuses intelligences, la flamme dévorante qui réduit en poussière bien des cœurs, l'éclair éblouissant qui a foudroyé bien des amants, le dragon jaloux qui veut dévorer le monde. Dans la main de son opiniâtreté, roi et mendiant sont égaux; dans celle de ses rigueurs, impie et fidèle sont confondus. C'est ce tyran qui jette dans le cœur de l'amant l'amour du Bien-Aimé; qui, pour un seul regard de celui-ci, dépouille le premier de la monnaie (*naqyd*) de sa propre existence. Frappé de ce doux mal, l'amant le souffre avec délices; emporté dans ce typhon, écrasé sous cette foudre, enlacé dans ces artifices, il perd sa raison pour l'objet de son amour. Ainsi le malheureux Ferhad a gravi ces contrées arides et montagneuses de l'amour, l'insensé Medjnoun en a parcouru les vastes plaines; ainsi le papillon est victime de son amour pour la nuit[2], et le rossignol fait entendre les accents plaintifs de sa passion pour le rosier; ainsi encore Khosrou est consumé

[1] L'amour ardent pour la divinité; l'état extatique de l'échelle mystique des soufis. (*Pend-Námè*, 174; *Philos. rel. des Persans*, p. 56.)

[2] وشبستان سوداسپیدین پیری پروانه.

par l'ardeur de ce pyrée[1], et Djâmi tombe épuisé dans la divine *cella vinaria*[2].

Puissent-ils être réunis chacun à l'objet de leurs désirs, et, comme la salamandre (*sémender*), reposer un jour au centre même du foyer de leur amour!

« *L'ychq* est de trois sortes : 1° l'amour vulgaire (*aouâm*), celui de la créature pour une autre créature ; dans cette catégorie, se place au premier rang l'amour légitime dans le mariage; au dernier, cet autre amour sur lequel je garderai le silence.

« 2° L'amour des natures d'élite (*khavâs*); c'est le regard pur d'un œil pur sur la beauté immaculée, le trouble produit dans une âme pure par le spectacle d'une beauté sans tache, la jouissance d'un chaste amant dans la participation à la beauté ineffable du Bien-Aimé véritable, par l'effet de cette pure manifestation. — Au nombre de ces chastes amants figurent, parmi les anciens, Émir Khosrou-Dehlévi, ce lion de la forêt de la poésie, cette salamandre du pyrée (*âtechkèdè*) de l'amour divin, ce voyageur de la plaine de la contemplation extatique, qui, par la pureté de son âme, de ses poésies et de sa parole, s'est placé au premier rang des divins amants, dans l'assemblée des élus, des êtres doués du *vidjd*[3] et du *hâl*[4]; l'incompa-

[1] *Âtechguidh;* plus bas, *âtechkèdè* est employé dans le même sens et correspond à *meïkèdè*.

[2] *Meïkèdè*.

[3] État du mystique parvenu à la perfection et à la parfaite union avec Dieu; par conséquent, n'éprouvant plus ni désirs, ni extases. (*Not. et extr. des Mss.* XII, 325, et *Tarifât.*)

[4] État extatique, résultat de la contemplation. (*Not. et extr. des Mss.* XII, 332; *Phil. rel. des Persans*, 3.)

rable cheïkh Irâqy, dont la parole était unique, le regard assuré au milieu des hommes doués du pur amour, auteur de divers écrits d'une grande pureté spirituelle. — Parmi les modernes, je citerai ce chaste amant dont les gracieuses minauderies ont, comme la lune, éclairé les deux mondes, ce confident des secrets des francs buveurs, qui s'est abreuvé à la coupe de la *vérité*, dans le couvent du non-être de l'amour divin, Khadjè Hâfiz Chirâzi; enfin l'homme illustre qui a consumé sa vie présente et future dans un pur et long soupir, l'imam des amants divins, le *cheikhulislam* par excellence des mondes visible et invisible[1], le maître de la voie droite, la lumière du peuple musulman et de la religion : Abdurrahmân-Djâmi!

« 3° Enfin, la troisième catégorie de l'amour est celle des justes, qui, pouvant contempler Dieu sans intermédiaire, tombent éperdus et vaincus d'amour, et, dans l'extase de cette contemplation, perdent toute connaissance d'eux-mêmes. La vue réelle[2] de Dieu les conduit jusqu'à ce point de les immerger en lui, et cette immersion leur fait atteindre le degré de l'*istihlak*[3]. Que le vent des événements disperse les feuilles du rosier du firmament, ils n'en ont nul sentiment; qu'il effeuille çà et là les roses de

[1] Le monde des choses qui tombent sous les sens; *mélékiout*, celui des choses invisibles, propre aux âmes et aux esprits. (*Pend-Nâmè*, p. 184.)

[2] *Chuhoud*, défini ainsi dans le *Tarifât* : وهو روية الحق بالحق «la vue de Dieu (*la vérité*) en vérité.»

[3] «Consommation, consomption, anéantissement de soi-même.»

l'empyrée, ils n'en ont nul souci; leurs sens sont annihilés avant les assauts de la manifestation de la beauté suprême, et leurs désirs deviennent incommensurables par les attaques constantes de l'amour.

« Leur extase a pour objet de contempler la suprême beauté, leur occupation, d'admirer ses perfections et ses œuvres; leur cœur ne s'appartient plus, il est enivré des délices du vin quotidien, et leurs membres sont brisés par l'effet de ces manifestations successives de la divinité; leur esprit (*rouh*) n'a d'autres préoccupations que de s'abreuver à la coupe de la réunion[1]; ils ne trouvent de repos que dans la vue de Dieu. Quiconque a atteint ce degré y trouve le repos. Ceux-là sont vraiment arrivés (*vacylè* « parvenus »), qui, par la force de leur amour, ont obtenu l'union intime avec celui qui était leur but. »

[1] *Ouasl*, littéralement : « de l'atteinte au but. » Ce degré est le même que celui qui consiste à connaître l'essence et les attributs de Dieu, sous les formes de détail, des manières d'être, des événements et conjonctures, après que déjà on savait sommairement que Dieu est l'être réel et l'agent absolu. (*Not. et ext. des Ms.* XII, 326.)

(La fin à un prochain cahier.)

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 13 AVRIL 1866.

La séance est ouverte à huit heures par M. Reinaud, président.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu; la rédaction en est adoptée.

Est proposé et nommé membre de la Société :

M. Stanislas Guyard, de l'École des langues orientales vivantes.

M. Pauthier communique, au nom de la Commission des fonds, les comptes de l'année 1865 et le budget de 1866. Il termine par un abrégé historique des finances de la Société pendant la gestion de M. Mohl, et propose, au nom de la Commission, un vote de remercîment à M. Mohl. Cette proposition est adoptée.

Les comptes et le budget sont renvoyés à l'examen de la Commission des censeurs.

M. Reinaud donne des détails sur l'état de l'impression du Catalogue des manuscrits orientaux de la Bibliothèque impériale. Le Catalogue des manuscrits hébreux est terminé et ne tardera pas à être publié.

M. Duchinski annonce, pour la prochaine séance, la lecture d'un mémoire sur le progrès du judaïsme et du musulmanisme dans le bassin du Volga avant le XIIIe siècle.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la Société. *The Journal of the Bombay Branch of the R. A. Society*, 1861-1863. Bombay, 1863, in-8°.

Par l'auteur. *An arabic-english Lexicon*, by E. W. Lane. Londres, 1865, part. 1 et 2, in-4°.

Par le Ministère. *Tableau de la situation des établissements publics dans l'Algérie*. 1864. in-4°.

Par l'auteur. *Ueber die südarabische Sage*, von A. von Kremer Leipzig, 1866, in-8°.

Par la Société. *Bulletin de la Société de Géographie*. Paris, février-mars 1866, in-8°.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 11 MAI 1866.

La séance est ouverte à huit heures par M. Reinaud, président.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu; la rédaction en est adoptée.

M. de Khanikof annonce qu'il a obtenu, à Saint-Pétersbourg, un ordre du ministre du commerce et des postes de Russie, de laisser entrer le Journal asiatique en Russie par la voie de Berlin. Il est adressé des remercîments à M. de Khanikof pour les soins qu'il s'est donnés en cette affaire.

M. Barbier de Meynard donne lecture d'un rapport sur la bibliothèque, sur le recensement qui a été fait, le nouvel arrangement des livres et la constatation des livres manquants. Il déclare qu'on ne peut faire un nouveau catalogue que quand les membres auront rendu tous les ouvrages qu'ils ont encore en mains. Il propose que la bibliothèque reste provisoirement fermée, qu'un nouvel appel soit adressé aux membres pour rendre les ouvrages prêtés, enfin qu'un nouveau règlement pour la bibliothèque soit préparé. Ces trois propositions sont adoptées.

Il est voté des remercîments à MM. Garrez et Guyard pour les soins assidus qu'ils ont donnés à la bibliothèque.

M. Duchinski lit une note sur l'histoire des Juifs dans la vallée du Volga. M. Brunet de Presle signale, à ce propos, la traduction grecque d'un ouvrage mentionné dans cette notice. M. Oppert présente quelques observations critiques sur le même mémoire.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la Société. *Journal of the American oriental Society*, vol. VIII, cah. 2. New-Haven, in-8°, 1866.

Par M. Bastian. Un dessin du Phrabat d'Inthapatatburi, avec une description manuscrite par M. Bastian.

Par la Société. *Revue orientale*, n° 58. Paris, 1866, in-8°.

Par la Société. *Bibliotheca indica*, nouvelle série :

N° 73. *The Brihatsankita of Varaha-mihira*, fasc. 4. Calcutta, 1865, in-8°.

N° 63. *The Muntakkhab al Tawarikh*, publié par le capitaine N. Lees. Calcutta, 1865, in-8°.

N°s 77-79. *Ikbolnamahi Jahangiri* of Motamad-Khan, fasc. 1, 2 et 3. Calcutta, 1865, in-8°.

N° 67. *The Nyaya Darsana* of Gotama, fasc. 2.

N° 85. *The Mimansa Darsana*, fasc. 2.

N° 74. *The Taittirya Aranyaka*, fasc. 2.

N° 81. *The Sankhya Aphorisms* of Kapila, translated by Ballantyne, fasc. 2, in-8°.

N° 75. *The Narada Pancharatra*, edited by Banerjea. Calcutta, 1865, in-8°.

N° 76. *Wis o Ramin*, a romance of ancient Persia, fasc. 5 (fin de l'ouvrage). 1865, in-8°.

N° 82. *The Dasa-rupa*, or hindu Canons of Dramaturgy edited by Fitz Edward Hall, fasc. 3. Calcutta, 1865, in-8°.

N°s 80 et 84. *The Srauta Sutra* of Aswalayana, fasc. 6 et 7. Calcutta, 1865, in-8°.

Ancienne série, n° 210. *The Taittirya Brahmana*, fasc. 20. Calcutta, 1865. in-8°.

N°s 209 et 211. *A Biographical Dictionary of persons who knew Muhammed*, by IBN HAJAR, vol. IV, fasc. 4 et 5. Calcutta, 1865. in-8°.

Par la Société. *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, vol. IV, n° 2. *Çantanavas Phitsutra*, herausgegeben von Franz KIELHORN. Leipzig, 1866, in-8°, vol. IV, n° 3. *Ueber die jüdische Angelologie und Daemonologie in ihrer Abhængigkeit vom Parsismus*, von Dr A. KOHUT. Leipzig, 1866, in-8°.

Par l'auteur. *Annuaire philosophique*, par L. A. MARTIN, t. III, cah. 4. Paris, 1866, in-8°.

Par la Société. *Journal of the Asiatic Society of Bengal.* Part. I, n° 4, et part. II, n° 4. Calcutta, 1865, in-8°.

CATALOGUS OMNIUM CIVITATUM IN SINGULIS IMPERII SINARUM PROVINCIIS EXISTENTIUM, cum orthographia qua ipsarum nomina exprimere solent, ex diversis nationibus missionarii ibidem commorantes, in commodum S. C. de Propaganda Fide digestus a Fr. Josepho Novella, ordinis Minor. S. Francisci reformator. episcopo Patarensi, ac in eodem imperio jam missionario apostolico. Romæ, 1864. Superiorum venia. Petit in-fol.

Cet ouvrage, qui n'a point encore paru dans les librairies orientales de Paris et que nous n'avons vu annoncé dans aucun catalogue, m'a été communiqué, à Rome, à la bibliothèque de la Propagande; j'en ai obtenu depuis un exemplaire, que je dois à la bienveillance d'un savant orientaliste italien, M. Valenziani. Imprimé à l'aide des procédés autographiques, il comprend l'énumération, en caractères chinois, accompagnés de leur notation phonétique en lettres européennes, des principales villes de l'empire chinois, à savoir : des *fou* ou chefs-lieux de premier ordre, des *tchou* ou villes de second ordre, des *hien* ou villes de troisième ordre, des *weï* ou places militaires, et de quelques-unes des

sou ou localités de rang inférieur. L'auteur a joint à chacun des noms géographiques mentionnés dans son catalogue l'indication des latitudes et des longitudes, qu'il a empruntée, soit au *Dictionnaire de l'empire chinois*, d'Édouard Biot, soit à ses propres observations. Dans certains cas, il s'est permis de corriger les données de ses devanciers, grâce au concours des instruments géodésiques dont on fait usage aujourd'hui. Enfin, M. Novella a disposé, dans plusieurs colonnes synoptiques, les variantes qui existent, pour les divers noms géographiques chinois, par suite de l'emploi des orthographes française, espagnole, portugaise et italienne.

L'ordre suivi dans ce grand catalogue est celui des provinces; il est peu favorable aux recherches des orientalistes; mais il est commode pour ceux qui veulent étudier la géographie de la Chine sur les cartes publiées par les indigènes de cet empire.

Léon de Rosny.

A short practical Grammar of the Tibetan language, with special reference to the spoken dialects, by H. A. Jaeschke, moravian missionary. 56 pages lithogr. in-8°. Kye-lang in Brit. Lahoul, 1865.

Nous connaissions déjà M. Jaeschke par une note sur la prononciation du tibétain, insérée dans le *Journal of the Asiatic Society of Bengal* (new series, n° CXXVI, part. I, n° II, 1865, p. 91).

Le petit livre que nous annonçons aujourd'hui contient, sous une forme abrégée, une grammaire assez complète pour suffire aux personnes qui voudraient faire une étude rapide de la langue tibétaine. Ce qui distingue surtout cette nouvelle grammaire, c'est le soin que l'auteur a mis à indiquer la différence, souvent considérable, qui, dans les provinces de l'est et de l'ouest du Tibet, existe dans la manière de prononcer les mêmes mots. C'est là une source de renseigne-

ments précieux pour le voyageur et le missionnaire, dont le premier besoin est d'arriver le plus vite possible à se faire bien comprendre des populations dont il parcourt le pays.

Ph. Ed. Fx.

Die Maerchen des Siddhi-kün, kalmükischer Text, mit deutscher Uebersetzung und einem Wœrterbuch von B. Jülg. Leipzig, 1866, in-8° (imprimé à l'Imprimerie impériale de Vienne).

La substance de ces contes a déjà été publiée par Bergmann; mais M. Benfey a récemment appelé l'attention sur la grande importance de cette rédaction kalmouke du *Vetalapantchavinsati* pour l'histoire de la transmission des contes populaires. M. Jülg en publie aujourd'hui une édition complète, exécutée avec des types qu'il a fait graver lui-même pour l'Imprimerie impériale de Vienne, une traduction littérale et un vocabulaire entremêlé de bien des observations grammaticales, surtout relatives à la syntaxe. — J. M.

Un nouveau journal arménien se publie actuellement au Kaire, sous le nom d'Արմաւենի « la Palme. » Il a pour directeur M. Abraham Mourad, qui a rédigé, pendant plusieurs années, le journal Փարիզ, en France. C'est la première fois qu'un journal arménien paraît en Égypte, où il existe une colonie arménienne assez nombreuse. — V. L.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME VII, VI[e] SÉRIE.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

FIN DE LA TABLE.

JOURNAL ASIATIQUE



SIXIÈME SÉRIE

TOME VIII

JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS A L'HISTOIRE, A LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET A LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BARBIER DE MEYNARD, BELIN, BOTTA, CAUSSIN DE PERCEVAL
CHERBONNEAU, DEFRÉMERY, DUGAT, DULAURIER, FOUCAUX
GARCIN DE TASSY, STAN. JULIEN
KASEM-BEG, MOHL, MUNK, OPPERT, PAUTHIER, REGNIER, REINAUD
RENAN, DE ROSNY, DE ROUGÉ, SANGUINETTI, SÉDILLOT
DE SLANE, ETC.

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

SIXIÈME SÉRIE

TOME VIII



PARIS

IMPRIMÉ PAR AUTORISATION DE M. LE GARDE DES SCEAUX

A L'IMPRIMERIE IMPÉRIALE

M DCCC LXVI

JOURNAL ASIATIQUE.

JUILLET 1866.

PROCÈS-VERBAL

DE LA SÉANCE ANNUELLE DU 25 JUIN 1866.

La séance est ouverte à midi et demi par M. Reinaud, président.

Le procès-verbal de la dernière séance annuelle est lu; la rédaction en est adoptée.

Sont présentés et élus membres de la Société :

MM. Specht, élève de l'École orientale;
Le docteur Steingass;
Devéria (Théodule), conservateur adjoint du musée égyptien, au Louvre.

M. Mohl donne lecture de son rapport sur les travaux du Conseil de la Société pendant l'année 1865-1866.

Il est donné lecture du rapport des Censeurs sur les comptes de l'année 1865.

M. Feer donne lecture d'un mémoire sur le commencement de l'enseignement du Bouddha.

Il est procédé au dépouillement du scrutin, qui donne les résultats suivants :

Président : M. Reinaud.

Vice-présidents : MM. Caussin de Perceval, le duc de Luynes.

Secrétaire : M. Mohl.

Secrétaire-adjoint : M. Barbier de Meynard.

Trésorier : M. De Longpérier.

Commission des fonds : MM. Garcin de Tassy, Pauthier, Barbier de Meynard.

Membres du Conseil : MM. Barthélemy Saint-Hilaire, Brunet de Presle, le marquis d'Hervé de Saint-Denys, Sédillot, De Khanikof, Garrez, Zotenberg, Victor Langlois.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'auteur. *Die Völker des östlichen Asien*, von Dr Bastian, vol. I et II. Leipzig, 1866, in-8°.

Par la Bibliothèque. *Catalogue des manuscrits hébreux et samaritains de la Bibliothèque impériale*. Paris, 1866, in-4°.

Par la Société. *The Journal of the Royal Society of Great Britain and Ireland*. New series, vol. II, p. 1. Londres, 1866, in-8°.

Par la Bibliothèque. *Die arabischen Handschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in München*, von J. Aumer. Munich, 1866, in-8°.

— *Die persischen Handschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in München*, von J. Aumer. Munich, 1866, in-8°.

Par l'auteur. *Il libro del Cohelet* di David Castelli. Pise, 1866, in-8°.

Par la Société. *Auctores sanscriti, edited for the Sans-*

krit Text Society, vol. I. *Jaiminiya Nyaya Mala Vistara*, cah. 1-2. London, 1865, in-4°.

Par la Société. *Journal of the Asiatic Society of Bengal.* Part I, 3. Part II, 1, 3. Calcutta, 1865, in-8°.

Par l'auteur. *Annuaire philosophique*, par Louis-Auguste MARTIN. Paris, 1866, in-8°.

Par l'auteur. *Rapport annuel fait à la Société d'Ethnographie*, par M. Léon DE ROSNY. Paris, 1865, in-8°.

— *Méthode de japonais*, par M. Léon DE ROSNY. Paris, 1864, in-8°.

Par l'auteur. *Textes tirés du Kandjour*, par M. H. FEER. Paris, 1866, in-8°.

Par l'auteur. Dix-neuf brochures, par M. Edward THOMAS, dont les titres sont :

The bactrian Alphabet, communicated to the Numismatic Society of London, by E. THOMAS. London, 1863, in-8° (11 pages et 1 planche).

Bactrian coins, by E. THOMAS (tiré du Journal asiatique de Londres), 1862, in-8° (35 pages et 1 planche).

Bactrian coins (tiré du Journal numismatique de Londres), 1862, in-8° (11 pages et 1 planche).

Bactrian coins (tiré du Journal numismatique de Londres), 1862, in-8° (11 pages).

Bactrian coins (tiré du Journal numismatique de Londres), 1864, in-8° (19 pages et 1 planche).

Observations on the Oriental legends on imperial Arsacidan and Partho-persian coins. London, 1849, in-8° (36 pages et 1 planche).

Notice on certain unpublished coins of the Sassanidæ (tiré du *Numismatic Chronicle*), sans date, in-8° (8 pages et 1 planche).

Notes on the Sassanian mint Monographs and Gems, with a supplementary notice on the arabico-pehlvi series of persian coins (tiré du Journal asiatique de Londres), 1852, in-8° (56 pages et 3 planches).

The earliest indian coinage (tiré du Journal numismatique de Londres), 1864, in-8° (26 pages et 1 planche).

On the coins of the Gupta dynasty (tiré du Journal asiatique de Calcutta, vol. XXIV), in-8° (36 pages).

Catalogue of the coins in the Cabinet of the late Col. Stacy, by E. THOMAS. Calcutta, in-8°, sans date (10 pages).

An account of eight Kufic silver coins. Calcutta, in-8°, sans date (8 pages).

Supplementary contributions to the series of the Patan Sultans of Hindostan (tiré du *Numismatic Chronicle*). Londres, 1862, in-8° (60 pages).

Supplementary contributions to the series of the coins of the Kings of Ghazni (tiré du Journal asiatique de Londres), in-8° (72 pages et 1 planche).

Ancient indian numerals (tiré du Journal asiatique de Calcutta, in-8°, sans date (21 pages et 1 pl.).

Note on indian numerals (tiré du Journal asiatique de Paris), 1863 (51 pages et 1 planche).

Ancient indian weights (tiré du Journal numismatique de Londres), 1864, in-8° (19 pages).

Note on the present state of the excavations at Sar-

nath (tiré du Journal asiatique de Calcutta), in-8°, sans date (8 pages et 1 planche).

On the identity of Xandrames and Krananda, by E. Thomas (tiré du Journal asiatique de Londres), 1864, in-8° (41 pages).

TABLEAU

DU CONSEIL D'ADMINISTRATION

CONFORMÉMENT AUX NOMINATIONS FAITES DANS L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DU 25 JUIN 1866.

PRÉSIDENT.

M. Reinaud.

VICE-PRÉSIDENTS.

MM. Caussin de Perceval.
Le Duc de Luynes.

SECRÉTAIRE.

M. Mohl.

SECRÉTAIRE ADJOINT ET BIBLIOTHÉCAIRE.

M. Barbier de Meynard.

TRÉSORIER.

M. de Longpérier.

COMMISSION DES FONDS.

MM. Garcin de Tassy.
Barbier de Meynard.
Pauthier.

MEMBRES DU CONSEIL.

MM. Regnier.
Noël Desvergers.
L'abbé Bargès.
Lancereau.
Pavet de Courteille.
De Saulcy.
De Slane.
Dulaurier.
Foucaux.
Guigniaut.
De Rosny.
Oppert.
Stanislas Julien.
Defrémery.
Dugat.
Sanguinetti.
Renan.
Barthélemy Saint-Hilaire.
Brunet de Presle.
Le marquis d'Hervey de Saint-Denys.
Sédillot.
De Khanikof.
Garrez.
Zotenberg.
Victor Langlois.

RAPPORT

SUR

LES TRAVAUX DU CONSEIL DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

PENDANT L'ANNÉE 1865-1866,

FAIT À LA SÉANCE ANNUELLE DE LA SOCIÉTÉ,

LE 25 JUIN 1866,

PAR M. JULES MOHL

Messieurs,

Nous sommes réunis aujourd'hui pour célébrer le quarante-quatrième anniversaire de la Société, et cette longue existence prouve que notre association repose sur une base naturelle, et qu'elle répond à un besoin réel de la science. Je crois que, parmi ceux qui assistaient au premier anniversaire après la fondation, bien peu auguraient aussi favorablement de la durée de l'œuvre qu'ils avaient fondée. Ce qui l'a soutenue, c'est l'importance et l'extension que les études orientales ont acquises depuis ce temps, et auxquelles la Société elle-même a beaucoup contribué, et il n'y a aucune présomption à prédire qu'elle croîtra avec l'intérêt qui s'attache de plus en plus aux littératures de l'Asie, et qu'elle sur-

montera aisément les difficultés qu'une vie un peu longue amène en toute chose humaine.

Nous rencontrons cette année quelques-unes de ces difficultés, qui, par une coïncidence malencontreuse, se sont présentées presque en même temps. Plusieurs membres de votre Bureau et de vos Commissions ont offert leur démission, parce que l'état de leur santé et de leurs travaux ne leur permettait plus de consacrer à vos affaires le temps nécessaire; le Conseil a pourvu provisoirement à ces vacances, et il espère que vous confirmerez les choix qu'il vous propose. La cessation de la librairie Duprat, qui, pendant longtemps, était chargée de la vente de votre Journal et de vos ouvrages, nous a obligés de choisir un nouveau libraire, et nous avons la conviction que vos affaires ne perdront pas à ce changement. Nous en dirons autant des nouveaux arrangements que nous force de prendre l'expropriation de la maison qui a été depuis douze ans le siége de la Société. Nous y trouverons les moyens d'arriver à plus d'exactitude dans le service de notre Journal, qui, dans les derniers temps, a donné lieu à de justes et nombreuses plaintes de la part des membres. Le Conseil s'occupe activement de ces mesures, et j'aurais désiré pouvoir vous annoncer aujourd'hui les nouveaux arrangements; mais, si pressés que nous soyons par le temps, nous n'avons pas encore pu tout conclure. Tout cela, du reste, ne constitue que des accidents extérieurs, des inconvénients momentanés, et qui amèneront à la

fin un état préférable à ce qui existait; ils ne touchent en rien à la nature de la Société, ni à son importance réelle, qui consiste dans ses travaux et est tout à fait indépendante de ces embarras matériels et passagers.

Mais avant de vous rendre compte de vos travaux de l'année dernière, je dois dire quelques mots sur deux de nos confrères que nous avons perdus dans le courant de l'année, et dont la mort laissera de vifs regrets chez tous ceux qui les ont connus : ce sont M. Troyer et M. l'abbé Bardelli.

Le capitaine Antoine Troyer a été pendant longtemps un membre zélé et actif de votre Conseil, et ce n'est que par les infirmités d'un âge prolongé bien au delà des limites ordinaires de la vie qu'il a été empêché, pendant les dernières années, de prendre part à vos réunions. Je voudrais pouvoir vous retracer la vie de cet aimable vieillard, que vous avez tous connu; malheureusement je suis réduit à mes souvenirs de conversations sur sa carrière singulièrement variée, souvenirs nécessairement incomplets, peut-être inexacts dans plusieurs points, et que l'un ou l'autre de vous, à l'aide d'une mémoire plus fidèle, pourra probablement compléter ou rectifier.

M. Troyer était né en Autriche vers l'an 1769; il entra de bonne heure dans une école militaire, et en sortit officier d'artillerie. Comme tel, il fut chargé, dans la guerre de Flandre, en 1792, d'oc-

cuper et de défendre un couvent abandonné, à Gand, et c'est là qu'il commença ses études orientales sous d'étranges auspices. Il trouva un jour des artilleurs occupés à faire des gargousses avec des livres qu'ils avaient pris dans la bibliothèque des moines; ils allaient dépecer un bel exemplaire d'une Bible polyglotte, lorsqu'il survint, sauva le livre de leurs mains et le fit transporter dans sa cellule, où il charma les longs loisirs de sa garnison par l'étude de la traduction arabe de l'Ancien Testament. De là, il fut transféré à l'armée d'Italie, d'où il fut détaché comme commissaire auprès du corps anglais devant Gênes. Il y fit la connaissance de Lord William Bentinck, et cette circonstance changea tout le cours de sa vie. Lord William prit en amitié ce jeune officier, plein de vie et d'instruction, et lui proposa, en 1803, de l'accompagner en qualité de secrétaire militaire à Madras, dont le gouvernement venait de lui être confié. Il accepta avec empressement une carrière qui promettait tant de satisfaction à son insatiable curiosité; mais il fallait, pour pouvoir occuper cette place, avoir un rang dans l'armée anglaise, et le gouvernement lui donna une compagnie dans un régiment de chasseurs de Ceylan, qu'on était en train de lever. Il m'a raconté en riant qu'il n'avait jamais vu l'uniforme de son régiment, car il s'empressa de vendre son brevet, et, étant ainsi en règle comme capitaine en retraite, il partit pour l'Inde. Sa place officielle à Madras, quoique loin d'être une sinécure, ne suf-

fisait pas à son activité, et il se chargea, si je ne me trompe, d'un cours de mathématiques et devint directeur du collége musulman. Lord William fut rappelé en 1811; mais M. Troyer continua à rester à la tête de la medressé, et s'occupa de l'étude du tamoul, de l'hindoustani et du persan. C'est à cette époque qu'il entreprit de traduire en vers allemands le *Livre des Rois*, de Firdousi. Ce travail n'a pas été achevé, mais j'ai encore en main quelques cahiers contenant un certain nombre d'épisodes assez élégamment rendus, et il est à regretter que M. Troyer n'ait pas publié ces traductions, qui auraient servi à attirer l'attention sur un ouvrage qui alors n'était réellement connu que de nom. Je ne me rappelle pas dans quelle année il quitta Madras, je sais seulement qu'il épousa à Pondichéry une demoiselle française et qu'il revint avec elle à Paris, où il se livra, dans une retraite silencieuse, à la continuation de ses études.

Lord William Bentinck l'arracha de nouveau à son repos en lui proposant, en 1827, de l'accompagner encore une fois dans l'Inde, où il se rendait comme gouverneur général. De la part d'un homme aussi honnête, aussi zélé pour le bien public et aussi fort en garde contre les abus d'influence que l'était Lord William, cette confiance dans la capacité et dans le désintéressement de M. Troyer faisait également honneur à l'un et à l'autre. M. Troyer ne résista pas à cet appel; il resta à Calcutta pendant tout le temps du gouvernement de Lord William, et,

lorsque celui-ci fut rappelé, en 1833, il continua à résider à Calcutta pour gérer le collége brahmanique, dont il avait pris la direction quelque temps auparavant. Il s'y livra, avec son ardeur ordinaire, à l'étude du sanscrit et rapporta, en 1835, à Paris une quantité de travaux préparés ou commencés, dont deux seulement ont vu le jour dans les circonstances suivantes. Au moment où M. Troyer quitta l'Inde pour la seconde fois, il venait de s'élever dans l'opinion publique européenne, une de ces bouffées anti-orientales qui naissent de temps en temps à Calcutta, et qui, malheureusement, menacent de devenir plus fréquentes. On abandonna alors précipitamment, par ordre du gouverneur général, l'impression de tous les ouvrages orientaux commencés aux frais du gouvernement : le Mahabharat, la Chronique de Kashmir et autres, et M. Troyer proposa à votre Société de publier le texte et la traduction de ce dernier ouvrage. La Société accepta sa proposition, et M. Troyer fit paraître, en 1840, les deux premiers volumes contenant le texte et le commentaire des six premiers livres, une esquisse historique et géographique sur le Kashmir et un examen critique de la Chronique. Dans l'intervalle, M. James Prinsep avait généreusement pris sur lui de terminer à ses frais les impressions commencées, et le texte entier de la Chronique avait paru à Calcutta, ce qui fit renoncer M. Troyer à la continuation de l'impression du texte, d'autant plus que ses deux premiers volumes

en contenaient la partie principale et qu'il n'avait plus à sa disposition les manuscrits qui lui avaient servi pour le commencement, de sorte qu'il aurait été réduit à simplement reproduire le texte de Calcutta. Il se contenta alors de publier, dans un troisième volume, la traduction du reste de l'ouvrage [1].

Le Comité de traduction de Londres avait chargé M. Shea de la traduction du *Dabistan*, histoire des religions, écrite en persan par un auteur dont le nom n'est pas encore bien constaté, mais qui a certainement vécu après la mort de l'empereur Akbar et devait appartenir à l'école religieuse fondée ou patronnée par ce prince. M. Shea mourut après avoir traduit deux cinquièmes de l'ouvrage, et le Comité, qui savait que M. Troyer s'était occupé dans l'Inde de ce curieux ouvrage, le pria de continuer ce travail. Il publia, en 1845, la traduction entière [2], précédée d'un long travail critique dans lequel se trouvent soulevés tous les problèmes qui se rattachent à ce livre; s'ils ne sont pas tous résolus, cela n'a le droit d'étonner personne, car il y a peu d'ouvrages qui provoquent autant de questions épineuses que celui-ci.

M. Troyer s'était occupé de bien d'autres tra-

[1] *Radjatarangini*, histoire des rois de Kashmir, traduite et commentée par M. A. Troyer, et publiée aux frais de la Société asiatique. 3 vol. in-8°; Paris, 1840-1852.

[2] *The Dabistan or School of manners*, translated from the original persian, with notes and illustrations, by David Shea and Anthony Troyer; edited, with a preliminary discourse, by the latter. 3 vol. in-8°; Paris, 1845.

vaux, mais qui n'ont pas vu le jour, car il n'y a jamais eu un homme moins soucieux de célébrité et plus content de satisfaire sa curiosité pour lui-même. Il était d'une tranquillité d'esprit que ni la bonne ni la mauvaise fortune ne pouvaient troubler, et il a conservé jusque dans l'extrême vieillesse le même intérêt pour toute chose, et l'indépendance, je devrais dire la hardiesse, de ses opinions, qu'on était souvent étonné d'entendre énoncer de cette voix si calme et avec cette imperturbable sérénité qui ne le quittait jamais. Je l'ai pourtant vu menacé de grandes pertes, je l'ai vu frappé dans ses affections, mais j'ai toujours trouvé en lui la même douceur et la même fermeté de caractère.

Le second des membres que nous avons perdus, et dont je désire dire quelques mots, parce que sa mort est une véritable perte pour les études orientales dans son pays, est l'abbé Bardelli, né en 1815 à Brancialino en Toscane, et mort le 2 octobre 1865 au château de Vitiano. Élevé dans un séminaire à Florence, il fut consacré prêtre en 1837. Il se destina à l'enseignement de l'hébreu dont il s'était occupé avec passion; mais il comprit bientôt qu'il fallait donner aux travaux sur la Bible une base plus large que ne leur accordaient alors les écoles théologiques en Italie, et il se mit à étudier le copte et les hiéroglyphes sous la direction de Rosellini. Son rêve était d'obtenir la chaire de littérature sacrée à Pise; mais, lorsqu'elle fut vacante, le gouvernement grand-

ducal y pourvut autrement, nomma l'abbé Bardelli professeur de littérature orientale et l'envoya à Paris pour se préparer à cet enseignement. Il se résigna avec peine à reléguer au second rang ses chères études bibliques, mais ne consentit jamais à y renoncer, et nous l'avons vu, à Paris, dérober une partie de ses heures au sanscrit et au chinois, pour préparer une édition complète de ce qui reste de la traduction saïdique de l'Ancien et du Nouveau Testament. Aussi vaillant que consciencieux, il se livra avec ardeur aux études qu'on lui avait imposées presque malgré lui, et il en trouva bientôt la récompense dans l'intérêt toujours croissant que lui inspirait le sanscrit, et dans les moyens que lui fournissait cette langue de s'adonner à l'étude de la grammaire comparée à laquelle il attacha toute sa vie une très-haute importance. Il s'en retourna à Florence en 1849, fut d'abord professeur de sanscrit et de copte à l'université de Pise, plus tard sous-bibliothécaire à la Laurentiana de Florence, puis professeur de sanscrit à l'Institut des hautes études dans cette ville, enfin de nouveau professeur à Pise.

Tous ces changements de position et de résidence, suites de la tourmente politique qui passait sur son pays, ne faisaient point dévier M. Bardelli du devoir qu'il s'était imposé de travailler à la régénération des études en Italie, de faire connaître à la nouvelle génération les idées et les faits qui avaient changé dans le reste de l'Europe la face de la science, de

lui faire sentir la nécessité de renoncer aux méthodes surannées et à une routine qui la tenait en dehors des voies de la science moderne. Homme d'église et catholique sincère, mais libéral, il était dans une très-bonne position pour se faire écouter, et partout où il se trouvait, il réunissait autour de lui un cercle, petit ou grand, d'hommes jeunes et désireux d'apprendre, qu'il attirait par la douceur et le sérieux de son caractère et auxquels il communiquait sa propre ardeur. C'est là ce qu'il regardait comme son premier devoir et ce qu'il mettait bien au-dessus de la renommée que la publication de ses propres ouvrages aurait pu lui donner. Il avait préparé à Paris et à Oxford une édition de l'*Atharva-Veda*, à laquelle il renonça lorsqu'il apprit que MM. Whitney et Roth s'occupaient du même ouvrage. Il avait prêt pour l'impression le *Yoga-Vasishta-Sara*, poëme védantique, mais il ne trouva pas en Italie des facilités pour l'imprimer. Il avait composé un traité de grammaire latine destiné à réformer l'enseignement du latin dans les écoles italiennes, par l'application des méthodes et des résultats de la grammaire comparée, mais, voulant toujours perfectionner ce travail, il se contenta de le faire circuler en manuscrit, et tout ce qui en a paru sont deux leçons sous le titre de: *la lingua sanscrita* et *la lingua latina*. Enfin il a fait dans l'Institut des hautes études à Florence une série de lectures sur la grammaire comparée; j'ignore si elles ont été imprimées. L'abbé Bardelli était un homme modeste, doux, très-consciencieux,

au-dessus de toute vanité personnelle, mais plein de zèle pour communiquer aux autres l'amour du savoir et de la science nouvelle qui l'animait. Quand son enseignement aura porté ses fruits par les travaux de ses élèves et amis, son pays lui rendra les honneurs qu'il n'a pas recherchés pendant sa vie.

Je reviens aux travaux de notre Société. Le *Journal asiatique*[1] a poursuivi son cours habituel et a terminé d'un côté et commencé de l'autre des travaux d'une étendue et d'une importance considérables. MM. Oppert et Ménant ont achevé la publication de la grande inscription de Khorsabad. M. Ménant y a ajouté un vocabulaire complet de tous les mots employés dans cette inscription, vocabulaire déjà considérable et formant le premier noyau d'un futur dictionnaire assyrien, et M. Oppert a complété sa traduction et son commentaire de l'inscription par un appendice, dans lequel il a incorporé les nouvelles interprétations et les changements de lecture auxquels il est arrivé depuis le commencement de l'impression de cet important document. On peut y observer avec plaisir les progrès rapides que fait cette étude et la bonne foi avec laquelle les assyriologues abandonnent des opinions antérieurement énoncées, quand de nouveaux documents en révèlent l'insuffisance. Cette bonne foi et l'emploi des méthodes les plus rigoureuses sont les conditions

[1] *Journal asiatique*, sixième série, t. VI et VII. Paris, 1865 et 1866.

de la réussite dans des études aussi nouvelles et aussi ardues, et ce n'est qu'ainsi que les premières et inévitables hardiesses par lesquelles elles commencent peuvent être confirmées ou réfutées. Aussi voyons-nous que le grand effort des savants qui s'occupent des textes assyriens porte aujourd'hui avant tout sur la détermination des mots, qu'ils ont été obligés d'abord d'interpréter principalement par l'étymologie et qu'ils soumettent aujourd'hui à la discussion bien plus pénétrante de leur emploi dans des textes différents. Le grand nombre, la variété et l'étendue des inscriptions assyriennes que l'on possède, fournissent à ces discussions des matériaux inépuisables et promettent des résultats d'une certitude et d'une importance historique incontestables.

Cette marche de toute science qui a pour objet le déchiffrement d'une langue perdue est dans la nature des choses; c'est elle qu'on a suivie et qu'on continue à suivre dans l'interprétation des hiéroglyphes, et vous en trouverez un exemple dans la manière dont M. Devéria traite le papyrus juridique de Turin, dont il nous a confié la publication. Ce papyrus est certainement un des documents les plus curieux que nous a légués l'antiquité; il contient les actes d'un procès contre des conspirateurs et surtout des conspiratrices qui faisaient partie du harem de Ramésès III. Le document qui nous révèle cette tragédie domestique n'a malheureusement pas été conservé en entier, le commencement du papyrus, qui devait contenir l'exposé de la cause, ayant été

arraché; mais ce qui reste suffit à peu près pour restaurer l'histoire et jette un étrange rayon de lumière sur la vie qu'on devait mener dans ce palais de Thèbes qui est encore debout aujourd'hui. La pièce principale est suivie d'un appendice encore plus lugubre, dans lequel le roi lui-même juge les juges, trouve qu'ils ont été trop indulgents et les condamne eux-mêmes à de fortes peines. M. Devéria nous a donné jusqu'à présent l'exposé des faits et la transcription et traduction du texte; vous allez recevoir la discussion historique et philologique et le *fac-simile* du texte entier.

Un savant Arménien, M. Patkanian, professeur d'arménien à Moscou, avait publié en russe des matériaux pour servir à l'histoire des Sassanides, tirés des auteurs arméniens. Cette partie de l'histoire de la Perse est encore bien obscure. La destruction de la plus grande partie de la littérature pehlewie par les Musulmans n'avait laissé en Perse même que quelques inscriptions, des médailles et une tradition populaire qui a besoin d'être contrôlée, vérifiée et fixée, et il ne nous reste pour ce travail, en fait de renseignements contemporains, que ce que les Grecs et les Arméniens en ont écrit. On a naturellement, avant tout, fait usage des auteurs grecs, et ce n'est que récemment qu'on a bien senti l'importance des historiens arméniens, qui étaient dans une bien meilleure position que les Grecs pour savoir ce qui se passait dans l'empire des Sassanides. Les Arméniens étaient voisins, feudataires, alliés parfois et parfois

ennemis des rois de Perse, et si intimement mêlés aux affaires de ce pays, qu'ils devaient le connaître presque aussi bien que l'Arménie elle-même. Si leurs historiens ne nous ont pas donné une description complète de l'empire perse, tel qu'il était de leur temps, c'est que, trop occupés des malheurs continuels de leur propre pays, ils ne parlent guère des autres que par rapport aux affaires d'Arménie. Mais les renseignements qu'ils nous fournissent sur la Perse, quoique incomplets et souvent incohérents, n'en sont pas moins d'une grande importance, et M. Patkanian a rendu un véritable service à la science en recueillant dans vingt et un historiens tout ce qu'il a trouvé de relatif à l'histoire politique des Sassanides; car il ne touche pas à l'histoire religieuse de la Perse, qu'il suppose avoir été suffisamment exposée par ses prédécesseurs, ce dont je me permets de douter. M. Prudhomme nous a donné la traduction du mémoire de M. Patkanian, et se propose de le compléter plus tard par ses propres recherches.

M. Lenormant nous a remis un mémoire dans lequel il expose et coordonne les recherches récentes sur l'histoire de l'alphabet pehlewi, classe les monuments qui s'y rapportent et établit des règles pour distinguer les différentes époques de cette écriture. M. Ganneau a pris occasion de ce mémoire pour insérer dans notre Journal une note très-curieuse sur une particularité dans la manière de lire le pehlewi chez les prêtres zoroastriens, par-

ticularité à laquelle on n'avait pas fait attention, et M. Derenbourg a fait de cette note même le texte de nouvelles remarques, qui fortifient l'opinion émise par M. Ganneau par des exemples tirés des coutumes juives analogues. Il donne en même temps une nouvelle interprétation du mot *huzwaresch* et conteste la légitimité de l'usage qu'on en fait aujourd'hui pour désigner la langue pehlewie.

Un troisième travail sur la Perse, que le Journal a publié, est le mémoire de M. Kazem Beg à Saint-Pétersbourg sur l'histoire et la doctrine des Babis. Cette relation nous est arrivée il y a assez longtemps; la grande étendue de ce travail en avait retardé l'insertion. Dans l'intervalle, M. de Gobineau a fait paraître son très-intéressant volume sur les religions et les philosophies de la Perse, dans lequel il traite avec beaucoup de détail la question des Babis. Votre Commission a hésité un instant si elle devait persister dans son intention de publier le mémoire de M. Kazem Beg, mais elle a pensé qu'il y aurait avantage à voir traiter la même matière par un musulman savant et libéral, et je crois que tous nos lecteurs auront partagé cette opinion. Le sujet est des plus curieux et nous fait entrevoir, dans cette suite d'affreuses tragédies et de dévouements admirables, un mouvement des esprits en Perse qui ne se laissera probablement pas abattre par un premier échec. On sent qu'il y a encore de la vie dans ce peuple que la nature avait si bien doué, et que des

siècles de despotisme ont jeté dans une si profonde décadence.

M. Feer nous a donné un mémoire sur l'introduction du Bouddhisme dans le Kashmir, dans lequel il discute de nombreuses questions se rattachant à cet événement qui est devenu, dans la suite, d'une si grande importance, pour l'histoire de cette religion.

M. Nève, à Louvain, nous a envoyé une nouvelle traduction de l'*Atmabodha*, célèbre exposé de la doctrine du Vedanta par Sankara, le restaurateur du Brahmanisme au VIIe siècle. Il fait précéder son travail par une dissertation sur l'histoire du Védantisme et sur son importance dans l'ensemble des spéculations philosophiques des Hindous, et accompagne la traduction d'extraits de commentaires indigènes et de ses propres observations.

M. Sanguinetti a publié dans votre Journal le texte et la traduction de quelques chapitres d'un ouvrage thérapeutique arabe, qu'il a fait suivre d'un vocabulaire de termes techniques de médecine arabe. Sa qualité de médecin lui a permis de fixer avec précision le sens des termes qui manquent dans nos dictionnaires, ou n'y sont expliqués que d'une manière vague et insuffisante. Il faudra encore bien des travaux spéciaux de ce genre, avant que nos dictionnaires arabes puissent devenir ce qu'ils doivent être.

M. Renan est de nouveau revenu sur l'interprétation des inscriptions du célèbre sarcophage rap-

porté de Jérusalem par M. de Saulcy et de quelques autres dont il s'était déjà occupé. Ces petites inscriptions offrent bien des difficultés, et je ne sais si elles sont toutes levées; mais leur importance archéologique et paléographique est assez grande pour justifier toute la peine que de nombreux savants se sont déjà donnée pour les interpréter.

M. Barbier de Meynard avait publié l'année dernière dans votre Journal le Livre des routes et des provinces par Ibn Khordadbeh, texte et traduction, dans l'espoir que cette édition préliminaire donnerait lieu à des recherches et à des observations qui permettraient de fixer définitivement ce texte important, mais arrivé jusqu'à nous dans un état très-imparfait. Cet espoir n'a pas été déçu. M. de Khanikof a publié dans votre Journal des remarques sur la partie qui traite de la route entre Bokhara et Samarkand, et M. Defrémery nous a fourni un travail considérable sur les chapitres relatifs à la Syrie, la Mésopotamie, la Perse et l'Asie Mineure, dans lequel il discute avec beaucoup d'érudition les noms propres dont la lecture est douteuse dans le manuscrit.

Enfin M. de Khanikof a entrepris un travail critique du même genre pour la nouvelle édition de Marc Pol, par M. Pauthier. Il suit le voyageur sur une partie de son itinéraire, pour compléter les recherches de l'éditeur sur l'identification des pays et des villes visités par Marc Pol et dont le nom actuel est souvent difficile à constater.

Je ne puis pas encore vous annoncer la mise sous presse d'un nouveau volume de votre Collection d'auteurs orientaux. Le texte du cinquième volume de Masoudi est rédigé; mais M. Barbier de Meynard a bien voulu employer au règlement des affaires de la Société le temps sur lequel il comptait pour terminer la traduction de ce volume; il croit néanmoins pouvoir l'achever et le livrer à l'impression avant la fin de l'année. Je ne puis pas non plus vous donner une réponse définitive de M. de Slane sur l'édition d'Albirouni, la traduction des Prolégomènes d'Ibn Khaldoun et la continuation de la publication des biographies d'Ibn Khallikan ne lui ayant pas laissé le temps d'examiner suffisamment les papiers de M. Woepcke.

Nos rapports avec les autres Sociétés asiatiques ont continué sur le pied accoutumé d'amitié et d'aide mutuelle; mais la cessation de la librairie Duprat a fait que nous avons reçu moins régulièrement leurs envois, de sorte que je ne suis en état de rendre compte de leur activité que très-incomplétement.

La Société de Calcutta a donné une forme nouvelle à son journal [1], en le divisant en deux séries parallèles, l'une archéologique et l'autre scientifique. Mais il ne faut pas croire que cette seconde partie soit sans intérêt pour nous, car elle comprend des travaux nombreux sur la géographie et sur l'ethno-

[1] *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, part I, n. 1-4; part II, n. 1-4. Calcutta, 1865, in-8°.

graphie qui rentrent plus ou moins dans le cercle de nos études. Ainsi les cahiers qui sont aujourd'hui mis sous vos yeux contiennent des notes sur l'Asie centrale, par M. Semenef; un mémoire sur les tribus des Karens, par M. Masson; un voyage au Salween, par M. Parish; une description de la tribu des Boksas, par M. Stewart. La section archéologique s'occupe de tout ce qui touche le passé de l'Inde, l'histoire, la numismatique, les monuments, les inscriptions et la littérature, et se rattache entièrement et directement à nos études. Dans les cahiers que nous avons reçus jusqu'ici, M. Thomas traite des anciennes mesures dans l'Inde, le général Cunningham des médailles des dynasties du Narwar, M. Rajendralala Mitra de l'histoire de la dynastie des Senna dans le Bengale, M. Jaeschke de la prononciation du tibétain; mais la plus grande partie de ces cahiers est remplie de recherches sur les antiquités bouddhistes, ce qui est tout à fait naturel dans l'état actuel de la science, où les études sur le Bouddhisme prendront une place de plus en plus grande jusqu'à ce qu'on ait obtenu la solution des nombreuses questions qui se rattachent à cette religion, aujourd'hui encore bien mal connue. Le nord de l'Inde est rempli de monuments qui marquent les lieux où le Bouddha est né, a prêché et est mort; et aujourd'hui on en recherche les traces au milieu des décombres sous lesquels les Brahmanes et les Musulmans les ont ensevelis après la destruction du Bouddhisme dans la vallée du Gange. MM. Sherring et Horne dé-

crivent ceux qu'ils ont découverts à Bénarès, Boodh Gaja, Saïdpour et Bithari, et M. Cunningham publie la fin de son voyage archéologique, dans lequel il a suivi fidèlement les traces des pèlerins chinois Fa-Hien et Hiouen-Tsang et décrit les ruines des grands établissements religieux des Bouddhistes à Sankisa, Kanoudj, Ayoudhia, Mathura et une foule d'autres lieux célèbres par les souvenirs de Sakiamouni. Presque partout il constate l'exactitude des renseignements fournis par les voyageurs chinois, et il est probable que, dans le petit nombre de cas où il se trouve en désaccord avec eux, des recherches ultérieures justifieront ces pieux et scrupuleux pèlerins.

La *Bibliotheca indica* de la Société de Calcutta se continue avec un grand zèle. J'ai entre les mains dix-sept nouveaux cahiers[1], et je ne suis point sûr d'avoir

[1] *Muntakhab al-tawarikh of Abd al-Qadir Bin i Malak Shah al-Badaoni*, edited by Captain W. N. Lees and Mawlawi Kadir al-din Ahmed, and Munshi Ahmed Ali. Fasc. 5. Calcutta, 1865, in-8° (terminé).

Wis o Ramin, a romance of ancient Persia, translated from the pahlawi and rendered into verses by Fakhr al-din Asad al-Astarabadi al-Fakhri al-Gurgani, edited by Capt. W. N. Lees, and Munshi Ahmed Ali. Fasc. 5. Calcutta, 1865, in-8° (terminé).

A biographical dictionary of persons who knew Mohammed, by Ibn Hajar, edited in arabic by Capt. W. N. Lees. Vol. IV, fasc. 4 et 5. Calcutta, 1865, grand in-8°.

Iqbal Namah i Jahanguiri of Motamad Khan, edited by Mawlawis Abd al Haii and Ahmed Ali. Fasc. 1-3. Calcutta, 1865, in-8°.

The Sankhya aphorisms of Kapila, with extracts from Vijnana Bhikshu's Commentary, translated by Ballantyne. Fasc. 2. Calcutta, 1865, in-8° (terminé).

The Srauta Sutra of Aswalayana, with the commentary of Gargya Narayana. Fasc. 6 et 7. Calcutta, in-8°.

reçu tout ce qui a paru dans le courant de l'année dernière. Le plus grand nombre contient des continuations d'ouvrages sanscrits et persans commencés antérieurement; quelques-uns de ces ouvrages ont été terminés cette année, comme le poëme persan de Wis et Ramin, les Aphorismes de Kapila, traduits par M. Ballantyne, le Muntakab al Tawarikh et le Sankya-Sara, publié par M. Hall.

La Société asiatique de Bombay a publié la livraison XXII de ses Mémoires[1], qui est pleine de matières fort curieuses pour l'histoire de l'Inde. M. Newton y a inséré un travail sur les dynasties Sah et Gupta, et a essayé d'y résoudre le difficile problème de la chronologie de ces anciennes dynasties d'après leurs monnaies, dont il publie un certain nombre d'inédites. M. West nous dònne une description plus exacte que celles qu'on possédait des souterrains de Nasik,

Sankhya-Sara, a treatise on Sankhya Philosophy by Vijnana Bhikshu, edited by F. E. Hall. Calcutta, 1865, in-8° (complet). Ce cahier contient le texte sanscrit et une introduction de l'éditeur sur la philosophie sankhya.

The Dasa-Rupa, hindu canons of dramaturgy, by Dhananjaya, with the exposition of Danika, the Avaloka, edited by F. E. Hall. Fasc. 3. Calcutta, 1865, in-8° (terminé).

The Taittiriya Aranyaka of the black Yajur Veda, edited by Rajendralala Mitra. Fasc. 2. Calcutta, 1865, in-8°.

The Brihatsanhita of Varaha Mihira, edited by Dr. Roer. Fasc. 7. Calcutta, 1866, in-8°.

The Taittirya Brahmana of the black Yajur Veda, edited by Rajendralala Mitra. Fasc. 20. Calcutta, 1865, in-8°.

The Narada Pancharatna, edited by K. M. Banerjea. Fasc. 4, Calcutta, 1865, in-8° (terminé).

[1] *The Journal of the Bombay Branch of the Royal asiatic Society, 1861-1863*. Bombay, 1865, in-8°.

avec les fac-simile de vingt-huit inscriptions dans le caractère gupta. On en avait publié auparavant des copies, mais elles étaient insuffisantes, et les nouvelles paraissent offrir des garanties pour leur exactitude parfaite. Enfin, M. Bhau Daji a inséré dans la même livraison deux mémoires concernant également l'épigraphie indienne. Dans le premier il traite des inscriptions bouddhiques des cavernes d'Ayunta, qu'il avait visitées deux fois pour faire des copies des vingt-cinq inscriptions qu'on y trouve, et qui n'avaient jamais été copiées complétement; il les publie avec une transcription en sanscrit, une traduction et une appréciation des résultats historiques qu'elles fournissent. Le second mémoire contient un fac-simile, une transcription et une traduction de deux inscriptions sur un rocher à Djunagur, auxquelles M. Bhau Daji assigne la date d'environ deux cents ans de notre ère.

L'état déplorable d'abandon dans lequel les Hindous ont toujours laissé leur histoire donne à des documents de ce genre et de cet âge une importance fort grande, comme jalons et points de repère autour desquels on peut grouper la masse des faits et des noms flottants. MM. Prinsep, Lassen, Thomas et Bhau Daji lui-même, ont montré ce qu'on peut tirer de résultats d'un seul point bien constaté par une inscription. La Société de Bombay est dans une excellente position pour recueillir ces documents, et son journal a rendu de grands services à l'histoire de l'Inde. Malheureusement elle ne public

les matériaux dont elle dispose qu'à de longs intervalles. N'y aurait-il-pas moyen d'y intéresser les grandes familles hindoues, musulmanes et guèbres, dont Bombay est entouré et dont plusieurs ont montré, à différentes reprises, un intérêt très-vif pour la conservation des souvenirs de l'ancienne grandeur de leur pays?

La Société asiatique de Londres a publié, depuis l'année dernière, deux livraisons de la nouvelle série de son journal[1]. Elle aussi contribue à la publication d'anciens documents hindous et à la discussion des conséquences historiques qui en découlent. M. Dowson reproduit, plus exactement qu'on n'avait fait à Calcutta, trois inscriptions sur cuivre, du IVe siècle de notre ère, et en prend occasion pour déterminer la chronologie de deux dynasties de cette époque. Un heureux accident avait fait découvrir sur le bord d'une rivière du Bengale un trésor de 13,500 monnaies d'argent, enfoui au IVe siècle. M. Thomas en a profité pour faire, à l'aide d'une partie de ces médailles, l'histoire du premier monnayage musulman de cette province, et pour éclaircir en même temps de nombreux points historiques, relatifs à l'état du pays au temps de la conquête musulmane. Dans un autre mémoire, le même savant remonte plus haut dans l'histoire du Bengale, et établit, à l'aide des plus récentes données

[1] *The Journal of the Royal asiatic Society of Great Britain and Ireland.* New series, vol. I, 2, et vol. II, 1. Londres, 1865-1866, in-8°.

de la paléographie indienne, l'identité du roi Xandrames des Grecs avec le Krananda des monnaies indiennes.

M. Muir continue dans cinq mémoires son grand travail sur la théogonie et la mythologie des Védas.

M. Bhau Daji discute l'époque où ont vécu trois grands astronomes indiens, Aryabhatta, Varaha Mihira et Bhaskara Acharya, et la fixe d'après des textes écrits et des inscriptions nouvellement découvertes.

Je ne puis énumérer tous les travaux que contiennent ces deux demi-volumes, mais je ne dois pas passer sous silence le spécimen d'un lexique assyrien que publie M. Norris, dans l'intention de soumettre son plan au monde savant. Il expose avec beaucoup de modestie que son intention n'est pas de faire un dictionnaire complet, chose impossible dans l'état actuel de ces études, mais de publier la liste de tous les mots qu'il connaît avec leur prononciation, autant qu'on est parvenu à la fixer, avec leurs dérivés et leur sens tel qu'il résulte des travaux actuels sur les inscriptions et des étymologies tirées d'autres langues sémitiques. Il explique les procédés par lesquels il espère vaincre les difficultés que la nature compliquée du syllabaire assyrien oppose à un classement alphabétique des mots. Il est très-désirable que cet ouvrage, qui ne peut que faciliter les études assyriennes, trouve l'appui nécessaire pour sa publication.

Le Comité des traductions de la Société asiatique de Londres continue l'impression des deux derniers

volumes de la traduction d'Ibn Khallikan, par M. de Slane. La première moitié du volume III est terminée, et la traduction de l'ouvrage entier étant à peu près achevée, on peut être sûr que cet important travail paraîtra aussitôt que l'imprimeur pourra le fournir. Le Comité s'est aussi décidé à faire reprendre la traduction de la Chronique de Tabari, commencée par M. Dubeux et interrompue par sa mort. M. Zotenberg s'est chargé de ce travail, et vous trouverez déposées sur la table les premières feuilles de la nouvelle impression.

Je ne dois pas quitter les Associations orientales de Londres sans dire une parole de bienvenue à une nouvelle société qui vient de s'y former sous le titre de *Société de textes sanscrits*. Elle annonce qu'elle est fondée pour rendre plus accessibles aux Hindous et aux Européens les trésors de littérature sanscrite accumulés en Europe, surtout dans l'ancienne bibliothèque de la Compagnie des Indes. Elle croit que l'intérêt manifesté en Europe pour la littérature sanscrite a déjà beaucoup contribué à diminuer la méfiance avec laquelle les hautes classes indiennes regardaient tout ce qui venait de nos pays. Il est raisonnable de croire qu'en répandant et facilitant l'étude du sanscrit, et en abrégeant, par l'impression des textes et par les travaux de la critique, le temps que l'étude du sanscrit dans les écoles indigènes exige jusqu'à ce jour, on rapprochera le moment où les Hindous intelligents verront que la somme des connaissances qu'ils peuvent ti-

rer de leur propre littérature n'est pas suffisante pour notre époque et se détermineront à les compléter par les sciences que l'Europe est prête à leur enseigner. C'est, au fond, la même idée que l'on poursuit à Calcutta par la publication de la *Bibliotheca indica;* mais le champ est si grand et les travailleurs sont si peu nombreux qu'il faut espérer que la nouvelle Société trouvera en Europe et dans l'Inde assez d'appui pour pouvoir contribuer effectivement à la réussite de cette grande œuvre. La Société a commencé ses travaux par la publication du texte d'un exposé de la philosophie Mimansa [1], dont s'est chargé M. Goldstücker, qui en fait paraître deux livraisons.

La Société orientale allemande est de toutes les sociétés asiatiques celle qui dispose de la plus grande quantité de travail savant, et elle pourrait, si ses ressources le permettaient, facilement doubler et tripler ses publications. Elle a fait paraître depuis l'année dernière trois livraisons de son Journal [2], qui contiennent, comme à l'ordinaire, un grand nombre de travaux les plus divers. Le premier est un très-long et très-intéressant mémoire de M. Mordtmann, à Constantinople, sur les monnaies à légendes pehlewies. On sait que ce savant

[1] *Auctores sanscriti*, edited for the Sanskrit Text Society under the supervision of Theodor Goldstücker, vol. I, containing the Jaiminiya Nyaya Mala Vistara, p. 1 et 2. London, 1865, in-4° (160 pages).

[2] *Zeitschrift der deutschen morgenlændischen Gesellschaft*, vol. XIX, cahiers 3 et 4, et vol. XX, cahier 1. Leipzig, 1865 et 1866, in-8°.

avait publié, en 1854, dans le Journal de la Société orientale un travail général sur les monnaies pehlewies, et qu'en 1858 il a donné un supplément à ce mémoire. Aujourd'hui, il publie un second supplément, presque aussi étendu que le mémoire principal, dans lequel il reprend en sous-œuvre presque toutes les parties de son sujet, répond par de nouvelles preuves aux objections qui lui ont été faites, admet celles qui lui paraissent fondées, corrige ses propres opinions, quand le progrès de ses études lui en suggère d'autres, et complète ses listes et sa lecture des légendes par les résultats que l'examen de plusieurs milliers de pièces qu'il a pu étudier pendant ces dernières années lui a fournis. C'est une discussion quelquefois un peu âpre, mais toujours instructive, de très-bonne foi et essentiellement utile à la science. La matière n'est point épuisée, et la nature de l'écriture pehlewie la rend très-difficile; mais les travaux successifs de MM. de Longpérier, Thomas, Olshausen, Dorn, et, plus que tous, ceux de M. de Mordtmann lui-même ont donné à cette science une consistance qu'on pouvait à peine espérer il y a quelques années encore, et en ont fait un auxiliaire indispensable pour l'histoire des Sassanides.

M. Haug a adressé au Journal de Leipzig une longue et intéressante lettre sur son thème favori, l'insuffisance de la traduction pehlewie du Zend-avesta, et il annonce à cette occasion que le Destour Houschengdji Djamaspdji va publier une édi-

tion complète de tous les ouvrages en pehlewi dans une transcription latine. Rien n'est certainement plus utile qu'une transcription latine d'un texte pehlewi; mais il serait inconcevable que le Destour se contentât d'une transcription, ce serait vouloir imposer au lecteur sa lecture et son interprétation, sans aucun moyen de contrôle.

M. Blau continue ses études sur les inscriptions phéniciennes dans un quatrième mémoire, qui traite des inscriptions d'Ipsamboul, copiées pour la première fois par Ampère, et recopiées récemment par M. Lepsius.

M. Rapp termine son mémoire sur la religion et les mœurs des Perses d'après les auteurs grecs et latins. C'est un travail très-bien ordonné et élaboré avec discernement et une sage critique.

M. Flügel publie une notice détaillée d'un ouvrage de théologie musulmane du XIVe siècle, par un docteur du Caire, Scha'rani. Il donne les titres très-détaillés de tous les chapitres, en arabe et en allemand, et y ajoute des notes très-amples qui me paraissent plus intéressantes que le texte de l'auteur lui-même.

Je ne puis énumérer tous les travaux qui remplissent ces trois livraisons; mais je dois mentionner les traités pour lesquels la Société ne trouve pas de place dans son Journal et dont elle forme une collection à part. Il en a paru quatre cahiers, dont deux contiennent le texte, la traduction et le commentaire, par M. Stenzler, d'une collection de

préceptes domestiques indiens par Asvalayana[1]. C'est un livre singulièrement curieux, qui donne les prescriptions sur ce qu'un Hindou doit faire dans toutes les positions de la vie domestique, comment il doit faire le sacrifice, comment se marier, comment se conduire comme père de famille, comment il doit étudier les Védas, ce qu'il doit observer quand il construit une maison, quand il a à enterrer un parent, etc. Cette description de tous les actes de la vie civile et domestique est très-intéressante, et je ne connais que la littérature chinoise qui nous offre des renseignements pareils sur la vie intérieure d'un ancien peuple.

Un autre cahier de la collection contient le texte et la traduction d'un traité sur l'accent sanscrit, par Çantanava, très-ancien grammairien hindou, publié par M. Kielhorn[2]; enfin le dernier nous offre un mémoire de M. Alexandre Kohut sur l'angélologie et la démonologie des Juifs dans leurs rapports avec la mythologie zoroastrienne[3]. L'auteur part de la thèse très-naturelle que la démonologie des Juifs a pris naissance dans l'exil sous l'influence

[1] *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, vol. III, n. 4, et vol. IV, n° 1: *Indische Hausregeln, sanscrit und deutsch*, von A. Stenzler. I *Açvalayana*, cahiers 1 et 2. Leipzig, 1864 et 1865, in-8° (53 et 163 pages).

[2] *Abhandlungen, etc.* vol. IV, n° 2. *Çantanava's Phitsutra*, mit verschiedenen indischen Commentaren, Einleitung, Uebersetzung und Anmerkungen, von Fr. Kielhorn. Leipzig, 1866, in-8°.

[3] *Abhandlungen, etc.* vol. IV, n° 4. *Ueber die jüdische Angelologie und Daemonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus*, von Dr A. Kohut. Leipzig, 1866, in-8° (106 pages).

du zoroastrisme. Il explique fort bien la différence qui devait s'établir dans ces croyances quand elles passaient d'une religion dualiste dans un système de monothéisme dans lequel les démons devaient nécessairement perdre une partie de l'importance que le dualisme est obligé de leur accorder. Il parcourt ensuite en détail la liste des anges et des démons que l'on trouve dans les plus anciennes parties du Talmud, et en fait le parallèle avec les anges bons et mauvais du Zendavesta.

La Société orientale allemande s'est encore chargée de l'impression du dictionnaire géographique de Yakout [1], dont M. Wüstenfeld avait préparé pendant une série d'années la publication. Tout le monde connaît Yakout par l'édition du *Meraçid*, qui n'est qu'un extrait du grand ouvrage, et par la traduction qu'a donnée M. Barbier de Meynard de la partie qui traite de la Perse. Une édition du texte était devenue un *desideratum* dans l'état actuel des études historiques sur l'Orient. Mais il y avait deux grands obstacles, la rareté et l'insuffisance des manuscrits et l'énorme étendue du livre. L'arrivée en Europe de plusieurs nouveaux manuscrits et la libéralité avec laquelle les bibliothèques, à l'exception de quelques établissements arriérés, prêtent aujourd'hui leurs manuscrits, encouragèrent M. Wüsten-

[1] *Jacut's geographisches Woerterbuch, aus den Handschriften zu Berlin, Sanct Petersburg und Paris, auf Kosten der deutschen morgenlændischen Gesellschaft, herausgegeben*, von F. Wüstenfeld, vol. I, p. 1. Leipzig, 1866, in-8° (XII-480 pages). Il y aura huit parties qui formeront quatre volumes.

feld à entreprendre ce grand travail à l'aide des manuscrits de Berlin, de Saint-Pétersbourg et de Paris. Il restait à trancher la seconde difficulté, celle de l'étendue de l'ouvrage. M. Wüstenfeld devait être très-tenté de réduire de moitié sa tâche, en retranchant une partie des matières que Yakout ajoute, selon le goût et le besoin de ses lecteurs arabes, aux données historiques et géographiques qui nous intéressent. Il mentionne à chaque endroit les personnes notables qui y sont nées, et ajoute des milliers de citations tirées de leurs poésies; ensuite une grande partie de ces notices biographiques traitent de saints qui ont fait la gloire de leurs lieux de naissance, mais qui, pour la plupart, n'ont aucune importance pour nous. M. Wüstenfeld a résisté à cette tentation et s'est déterminé à conserver le texte sans aucun retranchement. La Société orientale allemande vient de publier la première moitié du premier volume, et il faut lui savoir gré du sacrifice auquel elle s'expose dans l'intérêt des études historiques.

La Société orientale américaine a publié la seconde partie du vol. VIII de son Journal[1]. Ce cahier commence par un traité sur la religion des Noseïris, composé par un homme de cette secte, qui, mécontent de ses croyances, a adopté successivement les cultes juif, musulman, grec, et protestant. Il a fait imprimer son ouvrage en arabe à Beïrout, et

[1] *Journal of the American oriental Society*. Vol. VIII, 1866. New-Haven, 1866, in-8° (388 et LXXXVII pages).

M. Salisbury nous en donne une analyse détaillée et une traduction partielle. Ce mémoire est suivi d'un article de M. Burgess, sur la question si débattue récemment des Nakshatras et de l'origine de l'astronomie des Indiens, dont M. Whitney traite aussi dans le même cahier en répondant à M. Weber de Berlin. Enfin MM. Lepsius et Whitney discutent de nouveau les quelques points sur lesquels ils diffèrent dans la fixation d'un alphabet général de transcription.

Enfin la Société asiatique de Shanghaï s'est reconstituée [1] et a recommencé ses publications. Les trois petits volumes qu'elle a fait paraître [2] contiennent un voyage dans le Hounan, par M. Dickson; un voyage de Saint-Pétersbourg à Pékin, par M. Wylie, un mémoire sur les anciennes embouchures du fleuve Yang-tsé-Kiang, et une vie de Confucius, par M. Edkins; un traité sur la morale des Chinois, par M. Griffith John; une description des côtes de la Manchourie russe, par M. Canny; un mémoire sur la médecine chinoise, par M. Henderson, et un nombre d'autres travaux sur l'histoire et l'histoire

[1] Voyez *Report of the Council of the North China Branch of the Royal asiatic Society for the year 1864.* Shanghaï, 1865, in-8°.

[2] *Journal of the North China Branch of the Royal asiatic Society.* New series, vol. I, et vol. II, 1 et 2. Shanghaï, 1864, 1865 et 1866, in-8° (136-474; I, 148, et II, 128 et 187). Cette numération des pages de la première partie paraît singulière, et les acquéreurs pourraient supposer que le cahier serait incomplet; mais le fait est que les pages 136-474 appartiennent encore à la première série; le nouveau comité les a trouvées tirées, et il a bien fait de les faire brocher au commencement de la nouvelle série.

naturelle de la Chine et des pays environnants. Chaque cahier se termine par des documents très-curieux sur les événements politiques en Chine pendant les dernières années. C'est avec grand plaisir que j'annonce cette reprise d'activité de la Société de Shanghaï, qui a tant de moyens de nous éclairer sur la Chine.

Je ne sais ce que les Sociétés asiatiques de Batavia, de Colombo, de Madras, ou la Société de géographie de Bombay, ont pu publier dans le courant de l'année. Espérons qu'elles prospèrent et auront continué leurs travaux, car, dans l'état actuel des lettres orientales, elles sont des intermédiaires indispensables entre les savants et le public.

Je devrais maintenant, selon une habitude que vous avez bien voulu tolérer et encourager depuis vingt-sept ans, annoncer les ouvrages orientaux qui ont paru depuis un an, et j'aurais vivement désiré vous présenter une dernière fois le tableau annuel des progrès de ces études, progrès qui ne peuvent qu'étonner ceux qui se rappellent l'exiguïté de listes semblables, dressées il y a quarante ans. Mais le temps et la santé me font également défaut pour ce travail, et je vous prie d'en accepter mes excuses.

RAPPORT DE LA COMMISSION DES FONDS

SUR LA COMPTABILITÉ DE L'EXERCICE DE 1865,

FAIT AU CONSEIL DE LA SOCIÉTÉ DANS SA SÉANCE DU 13 AVRIL 1866.

Messieurs,

1° Selon le compte qui vous a été rendu l'année dernière de l'exercice de 1864, le solde restant en caisse, en fonds disponibles non placés, s'élevait à la somme de 5,832f 80c

RECETTES.

2° Le montant des cotisations des membres, reçues dans le courant de l'année 1865, a été :		
a. Cotisations pour cette même année	3,630f 00c	7,087 85
b. Cotisations arriérées	3,457 85	
3° Le produit de la vente du Journal et des publications de la Société, à l'Agence, a été de		245 90
4° Souscription du Ministère de l'instruction publique; montant des trois premiers trimestres de l'année 1865		1,500 00
5° Les intérêts des fonds de la Société, placés, se divisent ainsi :		
a. Rente 3 p. 0/0, revenu annuel	1,300f	3,022 00
b. Obligations au porteur du chemin de fer de l'Est, à 5 p. 0/0, sur 69 obligations	1,722	
6° La contribution ou crédit gratuit de l'Imprimerie impériale pour l'impression du Journal de l'année 1864 a continué d'être de...		3,000 00
Le montant de l'encaisse au 1er janvier 1865, et les recettes pendant le courant de l'année, ont donc été de		20,688 55

DÉPENSES.

1° Il restait dû à l'agent de la Société, le 1er janvier 1865, la somme de...........	115f 25c
Les autres articles de dépense se divisent ainsi :	
2° Ports de lettres, paquets, reliures, etc. placés sous le titre *Divers* dans les comptes de l'Agent..............................	227 25
3° Frais d'envoi du Journal en France et à l'étranger, portés au titre *Journal* dans les mêmes comptes de l'Agence..............	278 65
4° Impression du Journal; solde de la facture de l'Imprimerie impériale de l'année 1864, avec une réduction de 318 fr. 10 cent.	7,666 21
5° Honoraires du quatrième volume de Maçoudi..................................	1,200 00
6° Agence de la Société : loyers, chauffage, éclairage et autres frais.................	2,130 00
TOTAL des dépenses pour 1865.........	11,617 36

POUR BALANCE.

1° Somme restant entre les mains de l'agent de la Société au 1er janvier 1866.	2,065f 45c	
1° Somme remise par M. Mohl à la Commission des fonds, lorsqu'il a renoncé à en faire partie, et comme étant son restant en caisse de fonds disponibles..	7,014 64	
	9,071 19	9,071 19
TOTAL ÉGAL................		20,688 55

Observations. M. Mohl a également remis à celui des membres de la Commission des fonds faisant provisoirement les fonctions de trésorier :

1° Un titre de rente 3 p. o/o d'un revenu annuel de 1,300 francs.

2° Soixante-neuf obligations du chemin de fer de l'Est, à 5 p. o/o, nominatives et au porteur, lesquelles sont toutes maintenant au porteur, et déposées, ainsi que le titre de rente 3 p. o/o, au nom de la *Société asiatique*, dans la caisse de la *Société générale pour favoriser le développement du commerce et de l'industrie en France*. Les autres fonds disponibles de la Société sont aussi, au fur et à mesure des recettes, déposés à la caisse de la même *Société générale*, pour produire un intérêt au taux ayant cours.

EXERCICE DE 1866.

Conformément à l'article 1 du § IV du Règlement de la Société, la Commission des fonds continue à présenter au Conseil d'administration l'aperçu des *Recettes* et des *Dépenses* présumées pour l'année courante de 1866.

RECETTES.

1° Le restant en caisse au 1er janvier 1866 était, comme on l'a vu précédemment, de...	9,071f 19c ci.	9,071f 19c
2° Le produit des cotisations des Membres, pour l'année courante de 1866, est évalué à....	4,000f	6,000 00
Celui des cotisations arriérées, à	2,000	
3° *Recettes fixes* des fonds placés :		
a. Rente 3 p. o/o, au nom de la Société............	1,300f	3,022 00
b. Obligations du chemin de fer de l'Est, 5 p. o/o, au porteur.............	1,722	
4° Souscription du Ministère de l'instruction publique, y compris le quatrième trimestre de 1865......................		2,500 00
A reporter....................		20,593 19

Report.......	20,593f 19c
5° Contribution ou crédit gratuit de l'Imprimerie impériale:	
a. Pour l'impression du Journal, 3,000f *b*. Pour le 4e volume de Maçoudi, 1,500	4,500 00
6° Vente des publications de la Société et souscriptions particulières à son Journal....	1,500 00
TOTAL des fonds disponibles déposés à la *Société générale*, en *Comptes courants*, ainsi que des *Recettes fixes* et *présumées* de l'exercice 1866..............................	26,593 19

DÉPENSES.

1° Agence, loyers, chauffage, éclairage, reliures, ports divers, impressions, circulaires, etc. évalués à..................	2,700f 00c
Nota. Le loyer actuel et les autres frais de l'Agence doivent cesser au mois d'octobre prochain; mais la Société doit se pourvoir d'un nouveau local et d'une nouvelle Agence, si elle ne prend pas de nouveaux arrangements avec M. Guillemot.	
2° Impression du Journal pour 1865, à payer en 1866.......................	9,300 00
Distribution dudit Journal et port.....	400 00
3° Impression de Maçoudi, IVe volume, facture à payer......................	4,400 00
TOTAL des *Dépenses présumées* pour 1866..	16,800 00
Ce qui laisserait en caisse au 1er janv. 1867.	9,793 19
TOTAL ÉGAL...........	26,593 19

Nota. La Commission n'a pas cru devoir porter au compte des *Recettes présumées* pour 1866 la somme qui pourra revenir à la Société, de la librairie Benjamin Duprat, pour le dépôt de ses livres et les souscriptions à son Journal, parce que le chiffre approximatif ne peut en être aujourd'hui déterminé.

Maintenant, Messieurs, la Commission actuelle des fonds croit qu'il ne sera pas sans intérêt pour la Société de la suivre un instant dans le coup d'œil rapide qu'elle s'est proposé de jeter sur le passé, au moment où celui de ses membres qui, depuis trente-quatre ans qu'il en était l'âme, laisse à la Commission actuelle la tâche difficile de continuer son œuvre.

Lorsque, dans la séance du 4 juin 1832, notre confrère, M. Mohl, fut appelé à la Commission des fonds, l'état pécuniaire de la Société n'était pas brillant. La révolution de 1830 avait dispersé une partie de ses membres, ceux surtout que leur nom, leurs titres et leur fortune semblaient destiner à être ses soutiens naturels, en encourageant ses travaux, et qui avaient tenu à honneur d'en faire partie. Un terrible fléau venait aussi de lui enlever plusieurs de ses membres les plus illustres. La caisse de la Société se trouvait en déficit. M. Mohl (qu'il nous pardonne de révéler ici ce fait, que nous ne tenons pas de lui, et qui, d'ailleurs, n'est pas le seul de cette nature) combla ce déficit par une avance de ses propres deniers, et la Société put alors continuer ses travaux entrepris, en suivant une marche qui a été depuis toujours progressive.

Dès lors, M. Mohl, attaché à la Société asiatique par un nouveau lien, s'y dévoua tout entier, et en fit comme sa fille adoptive. Les pertes si imprévues et si déplorables que la Société asiatique avait faites, en 1832, de plusieurs de ses illustres membres, celles qu'elle fit depuis, rendaient d'autant plus difficile la tâche imposée à la Commission des fonds, dont M. Mohl (par suite de la confiance si bien placée que ses confrères avaient dans son zèle infatigable et sa capacité) eut à supporter presque tout le poids. On ne sait pas assez, quand on n'en a pas fait l'expérience, combien la mission que l'on a acceptée, de veiller à tous les intérêts d'une Société, de les sauvegarder au besoin, exige de zèle et de dévouement, quand on veut remplir consciencieusement cette mission, surtout lorsqu'on est à peu près sûr d'avance

de n'en recueillir d'autres fruits que des mécontentements et de l'ingratitude.

D'après notre Règlement, la Commission des fonds ne serait chargée que de tenir en quelque sorte passivement deux registres, dans l'un desquels (article 4 du § IV) « sont énoncées, au fur et à mesure, les dépenses autorisées par le Conseil, avec indication de l'époque à laquelle leur payement est présumé devoir s'effectuer » (ce qu'il serait presque toujours impossible de déterminer); et dans l'autre (art. 8) « seront contenus tous les arrêtés portant mandat de payement. » Mais en fait, par suite d'une lacune singulière du même Règlement, la Commission des fonds se trouve chargée véritablement de l'administration de la Société, car aucun de ses membres, en particulier, aucune Commission n'en est spécialement chargée. Le Conseil ne se réunit que dix fois par an, et encore un très-petit nombre de ses membres se donnent la peine d'y assister. Le mouvement et la vie se ralentissent, l'indifférence gagne de proche en proche, quand des intérêts personnels ne sont pas en jeu, et l'administration de ceux de la Société se trouve en réalité concentrée dans deux Commissions, celle du Journal et celle des Fonds.

M. Mohl a été, depuis de longues années, le membre le plus actif assurément de ces deux Commissions. Si depuis 1832 la Société asiatique s'est élevée pécuniairement d'un état de déficit à l'état, relativement si prospère, dans lequel elle se trouve maintenant, c'est en grande partie à notre honorable confrère qu'elle le doit. La Commission actuelle des fonds se fait un devoir de le déclarer ici, pour répondre au reproche que des membres, bien intentionnés sans aucun doute, mais peu instruits des faits, pourraient lui adresser, d'avoir, pendant ce long espace de temps, exercé une espèce de dictature sur la Société. Si ce reproche pouvait être fondé, les résultats obtenus seraient là pour y répondre.

Mais, nous l'avons dit ci-dessus dès 1832, la Société asiatique était devenue pour M. Mohl comme une fille adoptive. Si, à certains moments, il a exercé sur elle une dictature,

celle-ci a été toute paternelle, et il a toujours géré ses intérêts en « bon père de famille, » ne lui laissant pas trop satisfaire certaines fantaisies, comblant souvent ses négligences ou ses oublis de ses propres deniers; et, en définitive, ne retirant de ses sacrifices et de ses peines que la satisfaction d'avoir contribué, pour la plus grande et la meilleure part, au développement et au progrès de notre Société.

La Commission actuelle des fonds, en terminant son premier rapport au Conseil, lui propose donc de voter des remercîments à M. Mohl pour l'activité, le zèle et le dévouement qu'il a déployés, pendant trente-quatre années consécutives, comme membre de la Commission des fonds, en s'occupant sans relâche des intérêts de la Société, et en concourant par tous ses moyens à produire l'état de prospérité dans lequel nous la trouvons aujourd'hui.

Les membres de la Commission des fonds :

Garcin de Tassy; Barbier de Meynard;
G. Pauthier, rapporteur.

RAPPORT DE LA COMMISSION DES CENSEURS.

Chargés d'examiner les comptes des dépenses et des recettes de la Société pendant l'année qui vient de s'écouler, nous avons constaté, M. Guigniaut et moi, les résultats suivants :

Au 1er janvier 1866, la Société possédait :

1° en rentes 3 p. 0/0, 1,300 fr. de rente..	26,000f 00c
2° 69 obligations du chemin de fer de l'Est	34,500 00
3° La recette de l'année, jusqu'au 31 décembre 1865	20,688 55
Somme totale..............	81,188 55

La dépense, justifiée par pièces comptables, ayant été de.		11,617f 36c
il reste		69,571 19
dont en caisse	9,071f 19c	
et en capitaux	60,500 00	
TOTAL ÉGAL		81,188 55

Nous remercions la Commission des fonds du zèle qu'elle a apporté à faire rentrer les cotisations arriérées, et nous renouvelons avec instance nos recommandations aux Membres de se mettre en règle avec la Société, en se souvenant de l'époque où ils doivent acquitter leur cotisation.

Nous adressons une courte prière à MM. les Membres, et celle-là est toute dans leur intérêt : c'est de vouloir bien avertir l'administration des irrégularités qui pourraient se produire dans la réception de leur Journal. L'administration fera tous ses efforts pour prévenir ces irrégularités; elle demande que MM. les membres lui viennent en aide, en lui transmettant leurs plaintes et les rectifications de leurs adresses, s'il y a lieu.

Les Censeurs :

GUIGNIAUT; BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

I.

LISTE DES MEMBRES SOUSCRIPTEURS,

PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE.

L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

MM. Abbadie (Antoine d'), correspondant de l'Institut, rue du Bac, n° 104, à Paris.

Amari (Michel), sénateur, professeur d'arabe à Florence.

Arconati (Le marquis Visconti), rue Cavour, n° 13, à Turin.

Arnaud, pasteur protestant à Crest (Drôme).

Aubaret, capitaine de frégate, consul de France à Bangkok (Siam).

Aumer (Joseph), employé à la Bibliothèque royale de Munich.

Bibliothèque Ambrosienne, à Milan.

Bibliothèque de l'Université, à Erlangen.

Bader (Mademoiselle), rue de Babylone, n° 60, à Paris.

Badiche (L'abbé), trésorier de la métropole, rue Poultier, n° 8, à Paris.

MM. Barb (H. A.), professeur de persan à l'Académie orientale de Vienne (Autriche).

Barbier de Meynard, professeur à l'École des langues orientales vivantes, rue de Lille, n° 37, à Paris.

Bargès (L'abbé), professeur d'hébreu à la faculté de théologie de Paris, rue Saint-Thomas-d'Enfer, n° 3, à Paris.

Barré de Lancy, secrétaire archiviste de l'ambassade de France à Constantinople.

Barth (Auguste), rue des Moulins, n° 12, à Strasbourg.

Barthélemy Saint-Hilaire, membre de l'Institut, rue du Bac, n° 120, à Paris.

Baudet, à Montigny-sur-Crécy (Aisne).

Beauvoir-Priaux (De), Cavendish Square, n° 8, à Londres.

Behrnauer (Walther), secrétaire de la Bibliothèque publique de Dresde.

Belin, secrétaire interprète de l'ambassade de France à Constantinople.

Bellecombe (André de), homme de lettres, avenue de Paris, à Choisy-le-Roi (Seine).

Benzon (L'abbé comte), professeur d'hébreu au séminaire de Venise.

Berezine, professeur de langues orientales à l'Université de Saint-Pétersbourg.

Bertrand (L'abbé), chanoine honoraire de la cathédrale rue du Potager, n° 4, à Versailles.

MM. Bhau-Daji, à Bombay.

Boilly (Jules), boulevard Saint-Michel, n° 113, à Paris.

Boissonnet de la Touche, directeur de l'artillerie, à Perpignan.

Boncompagni (Le prince Balthasar), à Rome; chez M. Eugène Janin, rue Saint-Hippolyte, n° 3, à Passy.

Bonnetty, directeur des Annales de philosophie chrétienne, rue de Babylone, n° 10, à Paris.

Botta (Paul-Émile), consul général de France à Tripoli de Barbarie, correspondant de l'Institut.

Boucher (Richard), avenue d'Antin, n° 37, à Paris.

Boy (Victor), boulevard Dugommier, n° 25, à Marseille.

Bozzi, médecin de la marine impériale, à l'arsenal de Constantinople.

Bréal (Michel), professeur au Collége de France, place du Palais-Bourbon, n° 3, à Paris.

Briau (René), docteur en médecine, rue de la Victoire, n° 41, à Paris.

Brosselard (Charles), secrétaire général de la préfecture d'Alger.

Brown (John), chargé d'affaires des États-Unis, à Constantinople.

Brunet de Presle, membre de l'Institut, pro-

fesseur à l'École des langues orientales vivantes, rue des Saints-Pères, n° 61, à Paris.

MM. Buchère (Paul), rue des Bons-Enfants, n° 13, à Versailles.

Bühler (George), chez M. Hoffmann, Norland Square, n° 19, Notting Hill, à Londres.

Bullad, interprète de l'armée d'Afrique, au Fort-Napoléon (Algérie).

Bureau (Léon), rue Gresset, n° 13, à Nantes.

Burgraff, professeur d'arabe, à Liége.

Burnouf (Émile), professeur à la faculté des lettres de Nancy.

Cahen, élève de l'École des langues orientales, passage de la Réunion, n° 7, boulevard Saint-Martin, à Paris.

Caix de Saint-Aymour, boulevard Haussmann, n° 79, à Paris.

Calfa (Ambroise), ancien directeur du Collége arménien de Paris, rue Pigale, n° 59, à Paris.

Cama (Khursedji Rustomdji), négociant à Bombay.

Carathéodory (Alexandre), à Constantinople.

Catzephlis, consul de Prusse à Tripoli de Syrie.

Caussin de Perceval, membre de l'Institut, professeur d'arabe à l'École des langues orientales vivantes et au Collége de France, rue Bonaparte, n° 6, à Paris.

MM. CHALLAMEL (Pierre), rue des Boulangers-Saint-Victor, n° 30, à Paris.

CHARENCEY (DE), rue Saint-Dominique, n° 11 à Paris.

CHARMOY, ancien professeur de langues orientales à l'Université de Saint-Pétersbourg, à Aouste (Drôme).

CHERBONNEAU, directeur du Collége arabe, à Alger.

CHODZKO (Alexandre), chargé du cours de littérature slave au Collége de France, rue Saint-Guillaume, n° 34, à Paris.

CLÉMENT-MULLET, membre de la Société géologique de France, boulevard de Strasbourg, n° 79, à Paris.

COHN (Albert), docteur en philosophie, rue Richer, n° 42, à Paris.

CONON DE LA GABELENTZ, conseiller d'État à Altenbourg (Saxe).

CONSTANT (Calouste), à Smyrne, chez M. Constant Bey, rue Hautefeuille, n° 1, à Paris.

COOMARA SWAMY, mudeliar, membre du conseil législatif de Ceylan, à Colombo.

COSENTINO (Le marquis DE), faubourg Saint-Honoré, n° 177, à Paris.

DALSÈME (Achille), rue Chauchat, n° 9, à Paris.

DANINOS, attaché au département des antiques, au Louvre.

MM. Dastugues, lieutenant-colonel, directeur des affaires arabes, à Oran (Algérie).

Dax, capitaine d'artillerie, à Sebdou, près Tlemcen (Algérie).

Debat (Léon), secrétaire du consulat général de Grèce, rue de Richelieu, n° 110, à Paris.

Defrémery (Charles), professeur suppléant au Collége de France, rue du Bac, n° 42, à Paris.

Delaunay, rue du Cherche-Midi, n° 21, à Paris.

Derenbourg (Joseph), docteur en philosophie, rue des Marais-Saint-Martin, n° 46, à Paris.

Deschamps (L'abbé), à Châlons-sur-Marne.

Desportes (Le Dr), rue d'Alger, n° 12, à Paris.

Desvergers (Adolphe-Noël), correspondant de l'Institut, rue Jacob, n° 54, à Paris.

Devéria, conservateur adjoint du musée égyptien au Louvre.

Devic, élève de l'École spéciale des langues orientales vivantes, rue Guy-Labrosse, n° 7, à Paris.

Dillmann, professeur, à Giessen.

Dini (Dr), professeur au Collége de Fano, Marches d'Italie.

Djemil Pacha (S. E.), ex-ambassadeur de la Sublime Porte, à Constantinople.

Drouin, avocat, rue Boutarel, n° 2, île Saint-Louis, à Paris.

Duchateau, élève de l'École des langues orientales vivantes.

MM. Duchinski, rue de l'Ouest, n° 72, à Paris.

Dugat (Gustave), employé au Ministère de l'intérieur, à Paris.

Dulaurier (Édouard), membre de l'Institut, professeur à l'École des langues orientales vivantes, rue Nicolo, n° 27, à Passy.

Du Nant (G. Henri), rue du Puits-Saint-Pierre, à Genève.

Dorr, juge de paix, à Tenès.

* Eastwick, secrétaire du Ministère de l'Inde, à Londres.

Eichthal (Gustave d'), secrétaire de la Société ethnologique, rue Neuve-des-Mathurins, n° 100, à Paris.

Emin (Jean-Baptiste), directeur du Gymnase, à Wladimir.

Escayrac de Lautore (Le comte d'), rue du Luxembourg, n° 41, à Paris.

Fano (Le comte Marcolini di), à Fano, Italie.

Feer (Léon), chargé du cours de tibétain à l'École des langues orientales vivantes, rue Monsieur-le-Prince, n° 25, à Paris.

Finlay (Le docteur Édouard), à la Havane.

Finn, consul d'Angleterre à Jérusalem.

Fleischer, professeur à l'Université de Leipzig.

Flügel, professeur à Dresde.

Foucaux (Édouard), professeur au Collége de France, rue Cassette, n° 28, à Paris.

MM. Franceschi (Richard), chancelier du consulat d'Autriche à Scutari d'Albanie.

Frankel (Le docteur), directeur du séminaire, à Breslau.

Friedrich, secrétaire de la Société des sciences, à Batavia.

Gagnier, à Paris.

Ganneau, élève de l'École des langues orientales vivantes, rue Saint-Jacques, n° 189, à Paris.

Garcin de Tassy, membre de l'Institut, professeur à l'École des langues orientales vivantes, rue Saint-André-des-Arts, n° 43, à Paris.

Garrez (Gustave), rue Jacob, n° 52, à Paris.

Gayangos, professeur d'arabe, à Madrid.

Gilbert (Théodore), vice-consul de France à Bengazi (régence de Tripoli).

Gildemeister, professeur, à Bonn.

Goldenblum (Ph. V.), à Odessa.

Goldstücker, docteur en philosophie, Saint-Georges Square, n° 14, Primrose Hill, à Londres.

Gorguos, professeur d'arabe au lycée d'Alger.

Gorresio (Gaspard), secrétaire perpétuel de l'Académie de Turin.

Gosche (Richard), professeur à l'Université de Halle (Prusse).

MM. Grote (Georges), à Londres.

Guerrier de Dumast (Le baron), correspondant de l'Institut, à Nancy.

Guigniaut, membre de l'Institut, au secrétariat de l'Institut.

Guyart (Stanislas), rue de Fleurus, n° 31, à Paris.

Haigh (Rév. B.), Brahmam College, Yorkshire, Angleterre.

Hall (Fitz-Edward), bibliothécaire du Ministère des Indes, à Londres.

Hassan Effendi, rue de Buci, n° 32, à Paris.

Hassler, professeur, à Ulm.

Hauvette-Besnault, bibliothécaire de l'École normale, à Paris.

Hecquart, consul de France à Damas.

Hermite, membre de l'Institut, rue de la Sorbonne, n° 2, à Paris.

Hervé de Saint-Denys (Le marquis d'), rue du Bac, n° 126, à Paris.

Hoffmann (J.), interprète pour le japonais au Ministère des affaires étrangères, à Leyde.

Holmboë, conservateur de la bibliothèque de Christiania.

Hurel, rue de l'Église, n° 13, à Batignolles.

Judas, secrétaire du conseil de santé au Ministère de la guerre, rue des Trois-Sœurs, n° 9, à Paris-Plaisance.

MM. JULIEN (Stanislas), membre de l'Institut, professeur de chinois et administrateur du Collége de France, rue des Fossés-Saint-Jacques, n° 26, à Paris.

KASEM-BEG (Mirza A.), professeur à l'Université de Saint-Pétersbourg, membre du conseil privé.

KAZIMIRSKI DE BIBERSTEIN, secrétaire interprète de l'Empereur aux Affaires étrangères, boulevard des Invalides, n° 8, à Paris.

KEMAL EFENDI (Son Exc.), Ministre de l'instruction publique, à Constantinople.

KERR (Mme Alexandre).

KHANIKOF (Nicolas DE), conseiller d'État actuel, rue de Condé, n° 11, à Paris.

KOSSOWITCH, professeur de sanscrit et de zend à l'Université de Saint-Pétersbourg.

KREHL, docteur en philosophie, à Dresde.

KREMER (DE), consul d'Autriche, à Galatz.

LAEMMERHIRT (Dr), auditeur à la cour d'appel de Weimar.

LAFERTÉ-SENECTÈRE (Le marquis DE), à Tours.

LANCEREAU (Édouard), licencié ès lettres, rue de l'Oseille, n° 3, à Paris.

LANGLOIS (Victor), rue Soufflot, n° 24, à Paris.

LAZAREFF (S. E. le comte Christophe DE), conseiller d'État actuel, chambellan de S. M. l'empereur de Russie.

MM. Lebidart (Antoine de), attaché à l'internonciature autrichienne, à Constantinople.

Lebrun, membre de l'Académie française, sénateur, rue de Beaune, n° 1, à Paris.

Leclerc (Charles), quai Voltaire, n° 15, à Paris.

Leclerc, médecin-major au 43e de ligne, rue de Poissy, n° 4, à Paris.

Lefèvre (André), licencié ès lettres, rue du Jardinet, n° 12, à Paris.

Lenormant (François), sous-bibliothécaire de l'Institut, rue du Dragon, n° 15, à Paris.

Lequeux, drogman-chancelier au consulat général de Tripoli de Barbarie.

Levander (H. C.), de l'Université d'Oxford, Hyde Terrace, Winchester.

Liétard (Dr), rue des Feuillantines, n° 76, à Paris.

Loewe (Louis), docteur en philosophie, Buckingham Place, nos 46-48, à Brighton.

Longpérier (Adrien de), membre de l'Institut, conservateur des antiquités au Louvre, rue de Londres, n° 50, à Paris.

Luynes (Le duc de), membre de l'Institut, rue Saint-Dominique, n° 33, à Paris.

Mac-Douall, professeur, à Belfast.

Madden (J. P. A.), agrégé de l'Université, rue de la Chancellerie, n° 22, à Versailles.

MM. Mahmoud Efendi, astronome du vice-roi d'Égypte, au Caire.

Martin (L. A.), homme de lettres, rue Fontaine-Molière, n° 37, à Paris.

Mehren (Dr), professeur de langues orientales, à Copenhague.

Meignan (Mgr), évêque de Châlons.

Ménant (Joachim), juge à Évreux.

Mergian (Rév. Père Grégoire), membre du Collége Mourad, rue Monsieur, n° 12, à Paris.

Merlin (R.), conservateur du dépôt des souscriptions au Ministère d'État, rue Garancière, n° 6, à Paris.

Metz-Noblat (Alexandre de), membre de l'Académie de Stanislas, à Nancy.

Milliès (Dr), professeur de langues orientales, à Utrecht.

Minayeff (Jean), de l'Université de Saint-Pétersbourg.

Miniscalchi-Erizzo, à Vérone.

Mniszech (Le comte Georges), rue Balzac, n° 22, faubourg Saint-Honoré.

Mohl (Jules), membre de l'Institut, professeur de persan au Collége de France, rue du Bac, n° 120, à Paris.

Mohn (Christian), vico Nettuno, n° 28, à Chiaja (Naples).

Mondain, colonel, directeur des travaux publics, à Belgrade (Servie).

MM. Monrad (D. G.), à Copenhague.

Mouchlinski, ancien professeur de turc, à Saint-Pétersbourg.

Muir (John), membre du service civil de la Compagnie des Indes, Regent's Terrace, n° 16, à Édimbourg.

Müller (Joseph), secrétaire de l'Académie de Munich.

* Müller (Maximilien), professeur, à Oxford.

Munk (S.), membre de l'Institut, professeur d'hébreu au Collége de France, passage Saunier, n° 6, à Paris.

Neubauer (Adolphe).

Nève, professeur à l'Université catholique, rue des Orphelins, n° 40, à Louvain.

Noethen (Ch. Maximilien), curé à Berg-Gladbach, près Cologne (Prusse).

Nordmann (Léon), rue de Clichy, n° 44, à Paris.

Oppert (Jules), professeur de sanscrit à l'École des langues orientales, rue de Grenelle-Saint-Germain, n° 65, à Paris.

Orbélian (S. E. le prince Djambakour), aide de camp de l'Empereur de Russie, à Saint-Pétersbourg.

Orlando (Diego), à Palerme.

Pagès (Léon), rue du Bac, n° 110, à Paris.

MM. Palmer, Saint-John's College, à Cambridge.
Paspati, docteur-médecin, à Constantinople.
Pauthier (G.), rue Saint-Guillaume, n° 29, à Paris.
Pavet de Courteille (Abel), professeur au Collége de France, rue du Bac, n° 35, à Paris.
Pérétié, chancelier du consulat général de France, à Beyrout.
Pertsch (W.), bibliothécaire, à Gotha.
Petit (L'abbé), professeur au grand séminaire de Beauvais.
Pichard, vice-consul à Llanelly (Angleterre).
Pilard, interprète militaire, à Tlemcen.
* Platt (William), à Londres.
Pleignier, professeur, à l'île de Man (Angleterre).
Portal, maître des requêtes, cité du Coq, n° 5, à Paris.
Pratt (John), au collége de Saint-Mary, à Oxford.
Prud'homme (Évariste), avenue de Breteuil, n° 78, à Paris.
Pynappel, docteur et professeur de langues orientales, à Leyde.

Regnier (Adolphe), membre de l'Institut, rue de Vaugirard, n° 22, à Paris.
Reinaud, membre de l'Institut, professeur d'a-

rabe à l'École des langues orientales vivantes, quai de Conti, n° 15, à Paris.

MM. Renan (Ernest), membre de l'Institut, rue Vanneau, n° 29, à Paris.

Richebé, professeur d'arabe, à Constantine.

Rique (Camille), médecin-major au 1er voltigeurs de la garde impériale.

Rochet (Louis), statuaire, boulevard Richard-Lenoir, n° 119, à Paris.

Rodet (Léon), ancien élève de l'École polytechnique, quai de la Tournelle, n° 55, à Paris.

Ronel, lieutenant au 2e lanciers.

Rondot (Natalis), ex-délégué du commerce en Chine, rue Meslay, n° 24, à Paris.

Rosny (L. Léon de), chargé du cours de japonais à l'École des langues orientales vivantes, rue Lacépède, n° 15, à Paris.

Rost (Reinhold), secrétaire de la Société asiatique de Londres.

Rothschild (Le baron Gustave de), rue Laffitte, n° 19, à Paris.

Rougé (Le vicomte Emmanuel de), membre de l'Institut, conservateur honoraire des monuments égyptiens du Louvre, rue de Babylone, n° 53, à Paris.

Royer, rue de Provence, n° 1, à Versailles.

Salles (Le comte Eusèbe de), rue Maguelonne, n° 5, à Montpellier.

MM. Sanguinetti (Le docteur B. R.), rue Singer, n° 13, à Passy.

Sarasin, élève de l'École des langues orientales, rue Michel-le-Comte, n° 14, à Paris.

Saulcy (F. de), membre de l'Institut, sénateur, rue du Cirque, n° 15, à Paris.

Schack (Le baron Adolphe de), à Munich.

Schefer (Charles), interprète de l'Empereur aux affaires étrangères, professeur de persan à l'École des langues orientales vivantes, boulevard Ingres, n° 6, à Passy.

Schlagintweit (Émile), docteur, à Wurtzbourg.

Schlechta Wssehrd (Ottokar-Maria de), directeur de l'Académie orientale, à Vienne.

Schleswig-Holstein-Augustenborg (S. A. le prince de), à Londres.

Sédillot (L. Am.), professeur d'histoire au lycée Saint-Louis, secrétaire du Collége de France et de l'École des langues orientales vivantes, au Collége de France.

Seligmann (Le Dr Romeo), professeur, à Vienne.

Skatschkoff (Constantin), professeur de chinois à l'Université de Saint-Pétersbourg.

Slane (Mac Guckin de), membre de l'Institut, rue de la Tour, n° 60, à Passy.

Soleyman al-Harairi, secrétaire arabe du consulat général de France à Tunis, rue Taranne, n° 9, à Paris.

Specht (Édouard), rue de l'Isly, n° 13, à Paris.

MM. STÆHELIN (J. J.), docteur et professeur en théologie, à Bâle (Suisse).

SUTHERLAND (H. C.), Bengal civil service, à Oxford.

TAILLEFER, docteur en droit, ancien élève de l'École spéciale des langues orientales, boulevard Saint-Michel, n° 17, à Paris.

TERRIEN-PONCEL, rue des Pénitents, n° 14, au Havre.

THÉROULDE.

THOMAS (Edward), du service civil de la Compagnie des Indes, Hanover Square, n° 25, à Londres.

THONNELIER (Jules), membre de la Société d'histoire de France, rue Lafayette, n° 66, à Paris.

TORNBERG, professeur de langues orientales à l'Université de Lund.

TORRECILLA (L'abbé DE), rue de Vaugirard, n° 58, à Paris.

TRÜBNER (Nicolas), membre de la Société ethnologique américaine, à Londres.

TUGAULT, ancien élève de l'École des langues orientales, rue Royale-Saint-Antoine, n° 13, à Paris.

VAN DER MAELEN, directeur de l'établissement géographique, à Bruxelles.

VANUCCI (Atto), bibliothécaire, à Florence.

MM. Veth (Pierre-Jean), professeur de langues orientales, à Leyde.

Villemain, secrétaire perpétuel de l'Académie française, à l'Institut.

Vogüé (Le comte Melchior de), rue de l'Université, n° 93, à Paris.

Waddington (W. V.), membre de l'Institut, rue Fortin, n° 14, à Paris.

*Wade (Thomas), à Pékin (Chine); chez M. Richard Wade, à Londres.

Weil, bibliothécaire de l'Université de Heidelberg.

Westergaard, professeur de littérature orientale, à Copenhague.

Wilhelm de Würtemberg (S. A. le comte), à Ulm.

Willems (Pierre), professeur, à Louvain.

Wogue (Lazare), professeur d'hébreu au Collége israélite, rue Villehardouin, n° 16, à Paris.

Wüstenfeld, professeur à Gœttingen.

Wylie, à Shanghaï.

Zotenberg (Dr Th.), employé au département des manuscrits à la Bibliothèque impériale, rue de Richelieu, n° 65, à Paris.

Nota. Les noms marqués d'un * sont ceux des Membres à vie.

II.

LISTE DES MEMBRES ASSOCIÉS ÉTRANGERS,

SUIVANT L'ORDRE DES NOMINATIONS.

MM. Macbride (Le docteur), professeur, à Oxford.
Bopp (F.), membre de l'Académie de Berlin.
Briggs (Le général).
Hodgson (H. B.), ancien résident à la cour de Népal.
Radhacant Deb (Radja), à Calcutta.
Manakji-Cursetji, membre de la Société asiatique de Londres, à Bombay.
Lassen (Ch.), professeur de sanscrit, à Bonn.
Rawlinson (Sir H. C.), à Londres.
Vullers, professeur de langues orientales, à Giessen.
Kowalewski (Joseph-Étienne), professeur de langues tartares, à Varsovie.
Flügel, professeur, à Dresde.
Dozy (Reinhart), professeur, à Leyde.
Brosset, membre de l'Académie des sciences, à Saint-Pétersbourg.
Fleischer, professeur à l'Université de Leipzig.
Dorn, membre de l'Académie impériale de Saint-Pétersbourg.

WEBER (Docteur Albrecht), à Berlin.

SALISBURY (E.), secrétaire de la Société orientale américaine, à Boston (États-Unis).

WEIL (Gustave), professeur à l'Université de Heidelberg.

III.

LISTE DES OUVRAGES

PUBLIÉS PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

JOURNAL ASIATIQUE, *seconde série*, années 1828-1835, 16 vol. in-8°, complet; 144 fr.

Chaque volume séparé (à l'exception des vol. I et II, qui ne se vendent pas séparément) coûte 12 fr. 50 c.

Le même journal, *troisième série*, années 1836-1842, 14 vol. in-8°; 126 fr.

Quatrième série, années 1843-1852, 20 vol. in-8°; 180 fr.

Cinquième série, années 1853-1862, 20 vol. in-8°; 250 fr.

Sixième série, années 1863-1866; 8 vol. in-8°; 100 fr.

CHOIX DE FABLES ARMÉNIENNES du docteur Vartan, en arménien et en français, par J. Saint-Martin et Zohrab. 1825. In-8°; 3 fr.

ÉLÉMENTS DE LA GRAMMAIRE JAPONAISE, par le P. Rodriguez, traduits du portugais par M. C. Landresse; précédés d'une explication des syllabaires japonais, et de deux planches contenant les signes de ces syllabaires, par M. Abel

Rémusat. *Paris*, 1825, in-8°. = Supplément à la Grammaire japonaise, ou remarques additionnelles sur quelques points du système grammatical des Japonais, tirées de la grammaire composée en espagnol par le P. Oyanguren et traduites par C. Landresse; précédées d'une notice comparative des grammaires japonaises des PP. Rodriguez et Oyanguren, par M. le baron Guillaume de Humboldt. *Paris*, 1826. In-8°; 7 fr. 50 c.

Essai sur le Pali, ou langue sacrée de la presqu'île au delà du Gange, avec 6 planches lithographiées et la notice des manuscrits palis de la Bibliothèque du Roi, par MM. E. Burnouf et Lassen. *Paris*, 1826. In-8°; 9 fr.

Meng-tseu vel Mencium, inter sinenses philosophos ingenio, doctrina, nominisque claritate Confucio proximum, sinice edidit, et latina interpretatione ad interpretationem tartaricam utramque recensita instruxit, et perpetuo commentario e Sinicis deprompto illustravit Stanislas Julien. *Lutetiæ Parisiorum*, 1824, 2 vol. in-8°; 24 fr.

Yadjnadattabadha, ou la Mort d'Yadjnadatta, épisode extrait du Râmâyana, poëme épique sanscrit, donné avec le texte gravé, une analyse grammaticale très-détaillée, une traduction française et des notes, par A. L. Chézy, et suivi d'une traduction latine littérale par J. L. Burnouf. *Paris*, 1826. In-4°, avec 15 planches; 9 fr.

Vocabulaire de la langue géorgienne, par M. Klaproth. *Paris*, 1827. In-8°; 7 fr. 50 c.

Élégie sur la prise d'Édesse par les Musulmans, par Nersès Klaietsi, patriarche d'Arménie, publiée pour la première fois en arménien, revue par le docteur Zohrab. *Paris*, 1828. In-8°; 4 fr. 50 c.

La Reconnaissance de Sacountala, drame sanscrit et pra-

crit de Câlidâsa, publié pour la première fois sur un manuscrit unique de la Bibliothèque du Roi, accompagné d'une traduction française, de notes philologiques, critiques et littéraires, et suivi d'un appendice, par A. L. Chézy. *Paris*, 1830. In-4°, avec une planche; 24 fr.

CHRONIQUE GÉORGIENNE, traduite par M. Brosset. *Paris*, Imprimerie royale, 1830. Grand in-8°; 9 fr.

La traduction *seule*, sans texte, 6 fr.

CHRESTOMATHIE CHINOISE (publiée par Klaproth). *Paris*, 1833. In-8°; 9 fr.

ÉLÉMENTS DE LA LANGUE GÉORGIENNE, par M. Brosset. *Paris*, Imprimerie royale, 1837. In-8°; 9 fr.

GÉOGRAPHIE D'ABOU'LFÉDA, texte arabe, publié par MM. Reinaud et le baron de Slane. *Paris*, Imprimerie royale, 1840. In-4°; 45 fr.

RADJATARANGINI, ou HISTOIRE DES ROIS DU KACHMÎR, publiée en sanscrit et traduite en français, par M. Troyer. *Paris*, Imprimerie royale et nationale, 3 vol. in-8°; 36 fr.

Le troisième volume *seul*, 6 fr.

PRÉCIS DE LÉGISLATION MUSULMANE, suivant le rite malékite, par Sidi Khalil, publié sous les auspices du ministre de la guerre. *Paris*, Imprimerie impériale, 1855. In-8; 6 fr.

COLLECTION D'AUTEURS ORIENTAUX.

LES VOYAGES D'IBN BATOUTAH, texte arabe et traduction par MM. C. Defrémery et Sanguinetti. *Paris*, Imprimerie impériale; 4 vol. in-8° et 1 vol. d'Index; 31 fr. 50 c.

TABLE ALPHABÉTIQUE DES VOYAGES D'IBN BATOUTAH. Paris, 1859, in-8°; 1 fr. 50 c.

Les Prairies d'or de Maçoudi, texte arabe et traduction par MM. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille. Premier volume. *Paris*, 1861, in-8°; 7 fr. 50 c.

— Deuxième volume. 1863, 7 fr. 50 c.

— Troisième volume. 1864, 7 fr. 50 c.

— Quatrième volume. 1865, 7 fr. 50 c.

Chaque volume de la collection se vend séparément 7 fr. 50 c.

Nota. Les membres de la Société qui s'adresseront directement au libraire de la Société, M. Adolphe Labitte, quai Malaquais, n° 5, ont droit à une remise de 33 p. o/o sur les prix de tous les ouvrages ci-dessus.

LISTE DES OUVRAGES DE LA SOCIÉTÉ DE CALCUTTA.

Journal of the Asiatic Society of Bengal. Les années complètes, de 1837 à 1860, 40 francs l'année. Le numéro . . . . 4 fr. 50 c.

Mahabharata, an epic poem, by Veda Vyasa Rishi. Calcutta, 1837-1839, 4 vol. in-4° . . . . 180 fr.

Ra'ja Tarangini', a History of Cashmir. Calcutta, 1835, in-4° . . . . 30 fr.

Inayah. A commentary on the Idayah, a work on mahumuddan law, edited by Moonshee Ramdhun Sen. Calcutta, 1831. Tomes III et IV . . . . 75 fr.

The Moojiz ool Kanoon, a medical work, by Alee Bin Abee el Huzm. Calcutta, 1828, in-4°, cart . . . . 15 fr.

The Lilavati, a treatise on arithmetic, translated into Persian, from the sanscrit work of Bhascara Acharya, by Feizi. Calcutta, 1827, in-8°, cart . . . . 6 fr. 50 c.

Selections, descriptive, scientific and historical translated from English and Bengalee into Persian. Calcutta, 1827, in-8°, cart. . . . . 8 fr. 50 c.

Titler. A short anatomical description of the hearth, translated into Arabic. Calcutta, 1828, in-8°, cart. 2 fr. 50 c.

The Raghu Vansa, or Race of Raghu, a historical poem, by Kalidasa. Calcutta, 1832, in-8°. . . . . 17 fr. 50 c.

The Susruta. Calcutta, 1835, 2 vol. in-8° br. 11 fr. 50 c.

The Naishada Charita, or Adventures of Nala, raja of Naishada, a sanscrit poem, by Sri Harsha of Cashmir. Calcutta, 1836, in-8°. . . . . 25 fr.
(Le tome Ier, le seul publié.)

Asiatic Researches, or Transactions of the Society instituted in Bengal, for inquiring into the history, the antiquities, the arts, sciences and literature of Asia. Calcutta, 1832 et années suivantes.
Vol. XVI, XVII, XVIII, le vol. . . . . 22 fr.
Vol. XIX, part I; vol. XX, parts I, II. Chaque partie. . . . . 12 fr.

RÈGLEMENT

DE

LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

§ Ier.

BUT DE LA SOCIÉTÉ.

ARTICLE PREMIER.

La Société est instituée pour encourager l'étude des langues de l'Asie.

Celles de ces langues dont elle se propose plus spécialement, mais non exclusivement, d'encourager l'étude, sont :

1° Les diverses branches (tant en Asie qu'en Afrique) des langues sémitiques;

2° L'arménien et le géorgien;

3° Le grec moderne;

4° Le persan et les anciens idiomes morts de la Perse;

5° Le sanscrit et les dialectes vivants dérivés de cette langue;

6° Le malay et les langues de la presqu'île ultérieure et citérieure de l'Archipel oriental;

7° Les langues tartares et le tibétain;

8° Le chinois.

ART. 2.

Elle se procure les manuscrits asiatiques; elle les répand par la voie de l'impression; elle en fait faire des extraits ou des traductions. Elle encourage en outre la publication des grammaires, des dictionnaires et autres ouvrages utiles à la connaissance de ces diverses langues.

ART. 3.

Elle entretient des relations et une correspondance avec les Sociétés qui s'occupent des mêmes objets, et avec les savants asiatiques ou européens qui se livrent à l'étude des langues asiatiques et qui en cultivent la littérature. Elle nomme, à cet effet, des associés correspondants.

§ II.

ORGANISATION DE LA SOCIÉTÉ.

ARTICLE PREMIER.

Le nombre des membres de la Société est indéterminé. On en fait partie après avoir été présenté

par deux membres et avoir été reçu à la pluralité des voix, soit par le conseil, soit par l'assemblée générale.

ART. 2.

Indépendamment des dons qui pourront être offerts à la Société, chaque membre paye une souscription annuelle de trente francs.

ART. 3.

Les membres de la Société nomment un Conseil, et sont convoqués, au moins une fois l'an, pour entendre un rapport sur les travaux, sur l'emploi des fonds, et pour nommer les membres du Conseil.

§ III.

ORGANISATION DU CONSEIL.

ARTICLE PREMIER.

Le Conseil se compose de :
Un ou plusieurs présidents honoraires,
Un président,
Deux vice-présidents,
Un secrétaire,
Un secrétaire adjoint et bibliothécaire,
Un trésorier,
Trois commissaires pour les fonds,
Vingt-quatre membres ordinaires.

ART. 2.

Les présidents honoraires sont nommés à vie par l'assemblée générale, et ont voix délibérative dans le Conseil. Le secrétaire est nommé pour cinq ans par la même assemblée. Le président, les vice-présidents, le secrétaire-adjoint, le trésorier et les commissaires des fonds sont nommés chaque année, et tous ces membres sont rééligibles. Les vingt-quatre autres membres sortent par tiers, et à tour de rôle, chaque année; ils peuvent être réélus. Le sort désignera, les deux premières années, ceux qui devront sortir.

ART. 3.

L'élection des membres du Conseil aura lieu à la majorité relative des suffrages.

ART. 4.

L'assemblée générale nomme, chaque année, parmi les membres restants du Conseil, deux censeurs chargés d'examiner les comptes de l'année précédente, et de lui en faire un rapport à la plus prochaine assemblée générale.

ART. 5.

Le Conseil est chargé de diriger les travaux littéraires qui entrent dans le plan de la Société, ainsi que du recouvrement et de l'emploi des fonds; il ordonne l'impression des ouvrages qu'il reconnaît

utiles; il en fait faire des traductions ou des extraits; il examine les ouvrages relatifs au but de la Société; il donne des encouragements; il nomme les associés correspondants; il fait l'acquisition des manuscrits et des ouvrages asiatiques, lorsqu'il le croit convenable.

ART. 6.

Le secrétaire de la Société fait un rapport annuel des travaux du Conseil et de l'emploi des fonds. Ce rapport sera imprimé avec la liste des souscripteurs, le montant des dons pécuniaires ou des offrandes en livres, manuscrits, objets d'arts, etc. faits à la Société, avec les noms des donateurs.

ART. 7.

Le Conseil se réunit en séance ordinaire au moins une fois par mois. Tous les membres souscripteurs de la Société sont admis à ses séances, et peuvent y faire les communications qui leur paraissent utiles.

ART. 8.

Le Conseil s'occupera, le plus tôt possible, des moyens de rédiger, sous le titre de *Journal asiatique*, un recueil littéraire qui paraîtra à des époques plus ou moins rapprochées, et qui sera donné *gratis* aux souscripteurs de la Société.

ART. 9.

Les membres de la Société pourront acquérir

chacun un exemplaire des ouvrages qu'elle publiera, au prix coûtant.

§ IV.

COMPTABILITÉ.

ARTICLE PREMIER.

La Commission des fonds présente au Conseil d'administration, dans le premier mois de l'année, l'aperçu des recettes et des dépenses pour l'année qui commence.

Le Conseil d'administration détermine en conséquence, pour l'année entière, les dépenses ordinaires et fixes, et assigne, pour l'année aussi, un *maximum* pour les dépenses de bureau, les autres menus frais journaliers et variables.

ART. 2.

Les dépenses extraordinaires, proposées pendant le cours de l'année, sont arrêtées par le Conseil d'administration, après avoir pris préalablement l'avis de la Commission des fonds.

ART. 3.

Les délibérations du Conseil d'administration portant autorisation d'une dépense sont immédiatement transmises à la Commission des fonds par un extrait signé du président et du secrétaire de la Société.

ART. 4.

La Commission des fonds tient un registre dans lequel sont énoncées, au fur et à mesure, les dépenses ainsi autorisées, avec indication de l'époque à laquelle leur payement est présumé devoir s'effectuer.

ART. 5.

Dans le cas où une dépense serait arrêtée par la Société, seulement en principe et sur une évaluation approximative, cette dépense sera portée pour son maximum au registre prescrit par l'article précédent.

Dès que le projet de dépense donne lieu à un engagement de la Société, on assigne les fonds nécessaires pour l'acquitter à l'échéance, de manière que le payement ne puisse, en aucun cas, éprouver ni incertitude, ni retard.

ART. 6.

Toute somme allouée pour une dépense extraordinaire, ordonnée par le Conseil, reste affectée d'une manière spéciale pour l'objet désigné : elle ne peut être détournée de sa destination et appliquée à un autre service que sur une nouvelle décision du Conseil, prise selon la forme indiquée dans l'article 2.

ART. 7.

Il pourra cependant admettre en principe la pro-

position de faire imprimer de nouveaux ouvrages au fur et à mesure que les facultés pécuniaires de la Société le permettront, mais sans que cela lie la Société et l'empêche de donner la préférence à tous autres ouvrages qui lui seraient présentés postérieurement, et dont elle jugerait la publication plus opportune ou plus utile.

ART. 8.

La Commission des fonds tient un registre dans lequel sont contenus tous ses arrêtés portant mandat de payement.

Lesdits arrêtés doivent être signés au moins de la majorité des membres de la Commission.

ART. 9.

Les dépenses sont acquittées par le trésorier, sur un mandat de la Commission des fonds, accompagné des pièces de dépense visées par elle; ces mandats rappellent les délibérations du Conseil d'administration par lesquelles les dépenses ont été autorisées.

Le trésorier n'acquitte aucune dépense, si elle n'a été préalablement autorisée par le Conseil d'administration et ordonnancée par la Commission des fonds.

ART. 10.

Le trésorier et les membres de la Commission des fonds se réunissent en séance particulière une fois chaque mois; dans cette séance sont traitées toutes les affaires sur lesquelles la Commission est appelée

à délibérer. On y dresse l'état mensuel de situation des fonds, pour le présenter au Conseil d'administration.

Cet état est transcrit sur le registre de la Commission, ainsi que le procès-verbal de chaque séance particulière.

ART. 11.

Tous les six mois, en septembre ou en mars, la Commission des fonds fait d'office connaître la situation réelle de la caisse, en indiquant les sommes qui s'y trouvent et celles dont elle est grevée, soit pour les dépenses fixes et variables, soit pour les dépenses extraordinaires, de façon que le Conseil d'administration puisse toujours savoir quelle est la quotité exacte des valeurs disponibles.

ART. 12.

A la fin de l'année, le trésorier présente son compte à la Commission des fonds, qui, après l'avoir vérifié, le soumet à l'assemblée générale, pour être arrêté et approuvé par elle. La délibération de l'assemblée générale sert de décharge au trésorier.

Note. Le Conseil a décidé que les Membres ordinaires pouvaient devenir Membres à vie, en remplaçant leur cotisation annuelle par une somme de 300 francs une fois payée.

ARTICLES RÉGLEMENTAIRES.

Articles relatifs à la rédaction et à l'impression du Journal asiatique

Adoptés par le Conseil, dans sa séance du 3 décembre 1832.

ARTICLE PREMIER.

La Commission du *Journal asiatique* est composée de cinq membres nommés par le Conseil et choisis dans son sein. Le président du Conseil assiste et prend part aux délibérations de la Commission, toutes les fois qu'il le juge convenable.

ART. 2.

La Commission du Journal nomme un de ses membres éditeur du *Journal asiatique*, et le charge de tous les détails relatifs à la rédaction et à l'impression.

ART. 3.

La Commission se rassemble une fois par mois; elle entend le rapport de l'éditeur, qui lui soumet les articles dont l'insertion a été demandée, et lui communique les réclamations, de quelque nature

qu'elles soient, auxquelles la rédaction a pu donner lieu.

ART. 4.

La Commission entend la lecture des articles adressés à l'éditeur, ou en renvoie l'examen à un de ses membres, qui lui en fait son rapport.

ART. 5.

Nul mémoire, article ou fragment, quel qu'il soit, ne peut être inséré dans le Journal, sans que l'éditeur ait été autorisé à l'admettre par une délibération spéciale de la Commission.

ART. 6.

La Commission du Journal sera autorisée à faire faire des traductions et des extraits des mémoires insérés dans les recueils étrangers, et à allouer une indemnité aux traducteurs.

ART. 7.

Les auteurs ne pourront pas faire de changements considérables à la rédaction des mémoires ou articles dont ils auront obtenu l'insertion dans le Journal, et dont l'éditeur aura cru devoir leur adresser une première épreuve. Dans le cas où les changements faits par les auteurs seraient trop nombreux, les frais de remaniement et de composition resteront à leur charge.

ART. 8.

Les auteurs auront le droit de faire tirer à part cinquante exemplaires au plus de leurs mémoires ou articles. Les frais du tirage à part pourront, avec l'autorisation de la Commission, être laissés à la charge de la Société.

ART. 9.

La Commission est autorisée à allouer une indemnité à l'éditeur du Journal.

ART. 10.

La Commission du Journal est renouvelée chaque année, dans la séance qui suit l'assemblée générale de la Société; les membres de la Commission peuvent être réélus indéfiniment.

Note. 1° Le Conseil a décidé postérieurement, en addition à l'article 1, que le secrétaire du Conseil sera membre *ex officio* de la Commission du Journal.

2° La Commission du Journal a établi, relativement à l'article 8, la règle de ne pas accorder de tirage à part *aux frais de la Société* pour des articles compris dans la catégorie des *Mélanges et Nouvelles* insérés à la fin des cahiers; mais elle ne s'oppose pas à ce que les auteurs les fassent tirer à leurs frais.

Journal asiatique.

AOÛT-SEPTEMBRE 1866.

ÉTUDES BOUDDHIQUES.

DES PREMIERS ESSAIS

DE PRÉDICATION DU BUDDHA ÇÂKYAMUNI,

PAR M. LÉON FEER.

C'est un fait proclamé bien des fois dans les livres bouddhiques que Bénarès fut le théâtre de la première prédication du Buddha[1], ou tout au moins de la première conversion au Bouddhisme. C'est en effet dans cette ville que, suivant l'expression consacrée, Çâkyamuni fit tourner la roue de la loi; c'est là qu'il gagna ses premiers disciples. Les Bouddhistes ajoutent qu'il opéra cette conversion à l'instigation de Brahma; et, dans les énumérations qu'ils ont faites des événements de la vie de Çâkyamuni comme de toutes les autres parties de leur religion, ils disent que le Buddha fit tourner la roue de la loi à Bénarès après avoir été exhorté par Brahma, comme auparavant il s'était enfoncé dans la forêt et

[1] Dans les mots sanscrits et autres que je cite, *u* = ou, *ai* et *au* = ay et aou, *ch* et *j* = tch et dj, *sh* = ch, *x* = kch. — *g* est toujours dur.

était devenu ermite, après avoir vu un vieillard, un malade et un mort. Semblablement les diverses énumérations des lieux où Çâkyamuni a résidé pendant chacune des années de sa vie active portent d'un commun accord qu'il passa la première à Bénarès, dans le bois des Gazelles (Mrigadâva) au lieu où étaient les reliques des Rishis (Rishipatana). Rien ne nous autorise à infirmer un témoignage si souvent répété : le fait qu'il établit d'une manière si positive est, sans aucun doute, un des événements les mieux attestés de la vie du Buddha : on peut le considérer comme acquis à l'histoire. C'est bien à Bénarès que Çâkyamuni forma le noyau de la société religieuse dont il fut le fondateur.

Mais suit-il de là que cette prédication célèbre de Bénarès ait été la première de toutes? Avant cette conversion si importante, qui fut le point de départ de sa propagande, le Buddha n'a-t-il pas cherché en vain à faire accepter ailleurs sa doctrine? Est-il vrai qu'il soit venu immédiatement à Bénarès aussitôt après avoir atteint la Bôdhi? Et n'y a-t-il pas eu une période aussi courte qu'on voudra, et qui même ne peut avoir été longue, mais une période réelle d'efforts infructueux, dissimulée, ou du moins voilée dans les livres bouddhiques? Je crois que, en étudiant de près ces livres, à l'aide des textes déjà connus, et sans qu'il soit nécessaire de recourir à d'autres documents qui, selon toutes les apparences, ne nous apporteraient pas des lumières nouvelles sur la question, il est possible de démontrer que cette période

a existé; il suffit de mettre en relief et de faire voir dans leur vrai jour certaines assertions des livres sacrés du Bouddhisme pour la faire apparaître et la dégager de ces nuages dont on a eu soin de l'envelopper.

Dans cette recherche, je prendrai pour base de mon travail le récit du Lalitavistara, livre canonique des Bouddhistes du Nord, bien connu par la traduction française de M. Foucaux [1], ouvrage relativement moderne dans la forme sous laquelle il nous est parvenu, mais qui renferme incontestablement des parties très-anciennes, et qui n'est après tout que le produit de remaniements successifs d'un ouvrage primitif. Du récit de ce livre je rapprocherai, pour faire ressortir quelques différences, mais surtout l'accord général et celui de certains détails, l'ouvrage barman intitulé *Ma-la-len-ga-ra-Wottoo*, version d'un livre que l'on a appelé le Lalitavistara pâli, et qui a été traduit deux fois en anglais, par le missionnaire américain Bennett [2], et par le missionnaire français Bigandet [3], — le récit donné par M. Spence Hardy dans son Manuel du Bouddhisme [4]; — enfin les détails fournis par un ouvrage chinois intitulé *Shik-ka-ju-laï-shing-taou-ki* (Mémoires relatifs à la

[1] *Histoire du Bouddha Sakya mouni* (Rgya-tch'er-Rol-pa), in-4°, Paris. Ch. xxv-xxvi, p. 351-381.

[2] *Life of Gautama* (Journal de la Société américaine orientale, vol. III, New-York, 1852, p. 36-43).

[3] *Journal de l'Archipel indien*. Mai 1852. — Tiré à part, Rangoon, 1858, p. 64-75.

[4] *A Manual of Buddhism*, p. 183-186.

parfaite sagesse de Shakya Tathâgata), ouvrage qui n'est assurément pas primitif, puisqu'il date du VII[e] siècle de notre ère, mais qui n'en est pas moins curieux tant par son texte que par le commentaire perpétuel dont il est accompagné. Il a été traduit en anglais par M. Beal et inséré dans le Journal asiatique de Londres[1]. Enfin j'invoquerai aussi l'analyse faite par M. Schiefner d'une vie de Çâkyamuni, par un auteur tibétain du siècle dernier[2]. J'utiliserai également un manuscrit sanscrit de la collection népalaise, appartenant à la Bibliothèque impériale, le *Buddhacharita*, poëme sur la vie du Buddha[3].

I.

Si nous voulons d'abord savoir par quel motif Çâkyamuni est allé commencer ses prédications précisément à Bénarès, c'est-à-dire à 463 kilomètres

[1] *Memorials of Sakya Buddha Tathâgata* (Journal of the Royal Asiatic Society, vol. XX, 135-220).

[2] *Eine tibetische Lebensbeschreibung Çakjamuni's*, 1849.

[3] Je ne puis entrer dans une discussion sur les mérites respectifs de ces divers ouvrages, au point de vue de la véracité, ni sur le degré de confiance qu'on doit leur accorder, car il me faudrait retracer l'origine et le développement de la littérature bouddhique, travail qui ne serait pas à sa place ici, et que d'ailleurs je ne crois pas encore possible. Il suffit que les ouvrages cités reproduisent avec un accord remarquable la tradition bouddhique; or cette tradition étant bien établie, nous pouvons dès à présent essayer d'en dégager les éléments historiques qu'elle renferme incontestablement. — Le *Buddha charita* est encore inédit; son XV[e] chapitre, consacré tout entier à notre sujet, est un résumé fort intéressant des événements réels et imaginaires qui remplissent cette portion de la vie du Buddha; il peut servir de base à un curieux parallèle et fournir quelques ex-

(115 lieues)[1] de la localité où il séjournait depuis six ans, nous apprenons que c'est par la raison que les Buddhas antérieurs avaient fait tourner la roue de la loi dans cette même ville. Telle est la réponse que fait Çâkyamuni aux divinités qui cherchent à le détourner de Bénarès comme d'une ville chétive et l'engagent à se rendre dans quelque cité plus florissante. C'est du reste un axiome qu'un Buddha fait toujours tourner la roue de la loi à Bénarès. Une semblable raison est pleinement satisfaisante pour les Bouddhistes; mais nous-mêmes nous pouvons y trouver quelque renseignement utile si nous cherchons la base historique de cette conception fabuleuse. Que devons-nous voir dans cet éloge de la fidélité des habitants de Bénarès aux anciens Buddhas imaginaires, sinon la glorification de l'accueil fait par eux à la personne et aux discours du Buddha historique Çâkyamuni? Mais plus on fait d'efforts pour vanter l'intensité de leur zèle, plus nous avons de raisons de croire que leur conduite a présenté un contraste remarquable avec celle des habitants de quelques autres villes animées de dispositions contraires.

Du reste, les livres bouddhiques donnent du premier voyage de Çâkyamuni à Bénarès une autre raison, puisée dans l'ordre naturel des choses; c'est

plications de détail; mais il n'est pas d'une utilité spéciale pour la solution du problème *historique* que nous nous proposons de discuter.

[1] 288 milles, dit M. Spence Hardy (p. 184); 226 milles, dit M. Bennett (p. 143). C'est, du reste, un point que l'on peut déterminer directement : ces différences sont ici insignifiantes.

que cette ville était la retraite des cinq disciples qui, ayant quitté leur premier maître Rudraka, fils de Râma, pour suivre le futur Buddha, avaient pris part à ses mortifications, puis s'étaient détachés de lui en le voyant y renoncer. Il était donc naturel que Çâkyamuni, mis en possession de la sagesse parfaite, allât leur communiquer la loi. Mais les livres bouddhiques eux-mêmes nous disent expressément que, avant de se préoccuper des cinq disciples réfugiés à Bénarès, il songea à d'autres personnes qui habitaient d'un tout autre côté, qui étaient plus près de lui, et dont il avait sujet d'attendre un meilleur accueil. Et c'est précisément cette circonstance qui nous semble être un motif sérieux de croire que la tentative de conversion faite par Çâkyamuni auprès des cinq disciples de Bénarès ne fut pas la première de toutes. Il s'adressa à ceux-ci quand il eut reconnu l'impossibilité de réussir auprès des autres. Mais pour se rendre bien compte de ce qui a dû se passer, il est nécessaire de suivre de près le récit des livres bouddhiques.

II.

Nous voyons d'abord que Çâkyamuni, après avoir trouvé la Bôdhi, fut pris d'un grand découragement : il craignait qu'on ne comprît pas sa doctrine, qu'il n'eût à se consumer en efforts pénibles et superflus, que même sa prédication ne lui valût des outrages : aussi résolut-il de rester silencieux. C'est déjà une chose assez étrange que cette inac-

tion volontaire chez un être qui nous est représenté sans cesse comme ayant formé longtemps à l'avance le plan de la délivrance universelle. On comprend du reste aisément que, au moment de mettre la main à l'œuvre, le Buddha ait hésité et même reculé devant la tâche. Et malgré l'insistance avec laquelle le Lalitavistara, conformément à ses habitudes de prolixité, appuie sur ce point délicat, on ne serait peut-être pas autorisé à chercher sous ce découragement un échec extérieur, si l'ensemble du récit ne confirmait l'idée qui en vient naturellement à l'esprit.

Ce fut à cause de ce découragement que Brahma, descendant du ciel, et appelant bientôt Indra à son aide, employa tous les efforts de son éloquence pour faire sortir Çâkyamuni de sa torpeur. Quoique le Buddha eût d'abord consenti par son silence (il paraît que c'était la forme sous laquelle il manifestait ordinairement son approbation), il ne tarda pas à faire de graves objections, et Brahma, Indra et leur suite se retirèrent sans avoir réussi à le persuader. Toutefois Brahma, lui, ne perdit pas courage, car il ne s'agissait pas de moins que d'empêcher le monde de périr; il revint donc le lendemain à l'aurore, et arracha en quelque sorte au Buddha la promesse d'enseigner la loi.

Cette intervention de Brahma, à laquelle le Lalitavistara ajoute celle d'Indra, se trouve dans tous les livres bouddhiques. Il est inutile de chercher ici à la caractériser ou à l'expliquer; mais il est indispensable de noter un trait historique qui vient se mêler

à toute cette fantasmagorie bouddhique. Au milieu du récit de cet épisode de Brahma, le texte signale des erreurs graves qui régnaient alors dans le Magadha : « En ce temps-là, dit-il, les hommes du pays de Magadha en étaient venus à avoir des vues mauvaises et coupables. C'est ainsi que quelques-uns disaient : Les vents ne souffleront plus. Quelques-uns : Le feu ne brûlera plus. Quelques-uns : La pluie ne tombera plus. Quelques-uns : Les rivières ne couleront plus. Quelques-uns : Les moissons ne naîtront plus. Quelques-uns : Les oiseaux ne voleront plus dans le ciel. Quelques-uns : Les femmes enceintes n'enfanteront plus sans être malades. Voilà ce qu'ils disaient [1]. » La Vie de Gautama, sans être aussi explicite, fait allusion à ces aberrations; elle le fait en ces termes, mis dans la bouche de Brahma parlant au Buddha : « Dans le pays de Magadha, dit-il, il y a beaucoup d'hommes qui sont sous l'influence de leurs passions, croyant une fausse doctrine, une doctrine indigne d'être crue; ouvre-leur la porte de l'annihilation (c'est-à-dire du Nirvâna [2]). » A cette invitation de Brahma correspondent parfaitement les paroles par lesquelles, selon le Lalitavistara, Çâkyamuni s'engage à faire tourner la roue de la loi, lorsqu'il dit à Brahma : « Brahma, pour tous les êtres du Magadha ayant des oreilles, arrivés à avoir la foi, etc. pour ceux-là j'ouvre la

[1] *Rgya-tch'er-rol-pa*, p. 370

[2] *Life of Gautama* (Bennett), p. 42. Bigandet ne cite pas le Magadha (p. 72).

porte de l'immortalité [1]. » C'est donc pour les êtres du Magadha qu'il se décide à enseigner la loi ; puis, lorsqu'un instant après des divinités lui demandent en quel lieu il exécutera sa promesse, il répond que c'est à Bénarès. L'itinéraire est au moins singulier : que tout en prêchant à Bénarès il ait espéré d'atteindre le Magadha, cela se comprend, et c'est d'ailleurs ce qui est arrivé ; mais que de prime-abord il soit allé exercer son activité dans un lieu tout différent et fort éloigné de celui sur lequel il se proposait d'agir, c'est ce qui ne peut se comprendre. Il faut donc admettre qu'une tentative dans le Magadha a dû précéder la tentative de Bénarès.

Avant de passer outre, constatons que trois points demeurent bien établis : 1° le Buddha hésitait à enseigner la loi, craignait de n'être pas écouté, d'être même injurié ; 2° il régnait dans le Magadha de graves erreurs ; 3° le Buddha se proposa d'enseigner la loi en vue des Magadhains. De ces trois points, le deuxième seul nous est présenté comme un fait extérieur ; les deux autres le sont comme des réflexions, des pensées, des sentiments, des désirs du Buddha ; prenons-les comme expressions de faits réels, dont le caractère purement mental qu'ils revêtent dans les livres bouddhiques n'est que l'image, ou l'effet, ou la cause, et nous établissons la série d'événements suivante : Çâkyamuni prêcha sa doctrine dans le Magadha ; il y trouva des erreurs dont il ne put avoir raison, ne fut pas compris et

[1] *Rgya-tch'er-rol-pa*, p. 373.

fut bafoué; enfin il se retira découragé près du lieu où il avait trouvé la Bôdhi.

III.

Tel est le résultat auquel nous amène l'étude de la première partie du récit du livre canonique : au point où nous en sommes, le Buddha, ayant déclaré qu'il enseignerait la loi à Bénarès, devrait n'avoir plus qu'à partir pour cette ville; mais il n'en est rien : le Lalitavistara nous le montre incertain et se demandant ce qu'il doit faire. Il s'agit pour lui de trouver un auditeur bien disposé et qui ne l'injurie pas; il songe donc successivement à deux personnages, *Rudraka*, fils de *Rama*, et *Arâda Kâlâma;* mais, chaque fois, une deuxième réflexion lui apprend que ces deux personnages sont morts, le premier depuis sept jours, le deuxième depuis trois jours; chaque fois aussi les dieux élèvent la voix pour confirmer la vérité du fait. Or, qu'étaient-ce que ces deux hommes dont le Buddha voulait faire ses deux premiers disciples? Le Lalitavistara nous les dépeint comme deux docteurs, chefs d'école qui enseignaient, l'un, Arâda-Kâlâma, à Vaïçâlî[1], l'autre, Rudraka, fils de Râma, à Râjagriha[2]. Çâkyamuni les avait connus, avait suivi leurs leçons, et chacun d'eux l'avait élevé de la qualité de disciple à celle de collègue, dans le temps où, ayant quitté la maison paternelle, il passa par Vaïçâlî et Râjagriha, ne sachant trop où il allait,

[1] *Rgya-tch'er-rol-pa*, p. 227.
[2] Même ouvrage, p. 233.

mais cherchant la sagesse. Il n'avait pas tardé à abandonner ces deux maîtres, parce que leur doctrine ne lui suffisait pas; néanmoins, il y avait assez d'analogie entre leurs principes et les siens, les relations qu'il avait entretenues avec eux avaient été assez amicales pour qu'il songeât tout d'abord à s'appuyer sur eux et à les gagner à sa cause, au moment où il entreprenait de fonder la société religieuse dont il avait conçu le plan.

Il n'est pas nécessaire d'exposer et de discuter ici les divergences qui existent sur ces deux personnages, sur leurs noms, écrits d'une façon un peu diverse, mais toujours reconnaissables; sur leur qualité, les uns les représentant comme des philosophes, inventeurs ou sectateurs d'un système déterminé, comme des maîtres entourés d'une foule d'élèves; d'autres en faisant des ascètes solitaires, qui prétendent à une puissance surnaturelle. Ce qui nous importe, c'est d'être bien fixés sur le lieu de leur résidence. Pour Rudraka, il ne saurait y avoir de doute, il demeurait à Râjagriha ou dans les environs; mais au sujet d'Arâda Kâlâma, les renseignements sont très-divergents. Burnouf[1] a déjà signalé l'opposition du Lalitavistara, qui le place à Vaïçâlî, avec certains livres du Bouddhisme méridional qui le mettent à Râjagriha. M. Spence Hardy[2], sans donner de détails précis, semble dire que Arâda Kâlâma et Rudraka, fils de Râma, demeuraient tous

[1] *Introduction à l'histoire du Buddhisme indien*, note, p. 385-386.

[2] *Manual of Buddhism*, p. 164.

les deux près de Râjagriha ; la Vie de Gautama[1] le fait entendre plus clairement encore. Le *Buddhacharita* fait d'Arâda Kâlâma un ermite qui habitait aux environs de Râjagriha[2]. Si l'on devait se décider d'après la majorité des témoignages, c'est près de la capitale du Magadha qu'il faudrait chercher la résidence du personnage dont nous parlons. L'auteur tibétain de la vie de Çâkyamuni analysée par M. Schiefner a trouvé le moyen de mettre tout le monde d'accord ; mais je ne saurais dire s'il reproduit un document sérieux, ou s'il donne une combinaison imaginée par lui-même : il prétend que Arâda Kâlâma résidait d'abord à Vaïçâlî, mais qu'il se transporta avec ses disciples à Râjagriha à l'époque même où Çâkyamuni s'y rendit. L'auteur tibétain qui nous donne ce renseignement paraît avoir pratiqué un éclectisme facile qui consiste à prendre de toutes mains et à associer les contraires, ce qui fait que l'on doit se tenir un peu en garde contre ses assertions sur les points douteux ; cependant un déplacement tel que celui qu'il attribue à Arâda Kâlâma n'aurait rien d'invraisemblable ; la puissance du roi Vimbasâra, la prospérité de la ville de Râjagriha, peut-être même l'estime que le philosophe

[1] *Life of Gautama* (Bennett), p. 26 ; Bigandet, p. 46-47.

[2] Il est dit à la fin du XIe chapitre de ce poëme que, à la suite de son entrevue avec le roi de Magadha, Câkyamuni se rendit à l'Ermitage Vaiçvantara (fol. 53 *b*), où il trouva le Muni *Arâda*, et tout le chapitre XII (53 *b*, 59 *b*), intitulé *Arâdadarçana* (vue ou système d'Arâda), est consacré à l'exposé et à la discussion du système de ce philosophe.

avait conçue pour le fils du roi des Çâkyas et l'admiration que lui inspirait la détermination héroïque de ce prince, peuvent l'avoir poussé à prendre ce parti. Il semble du reste que dans l'Inde les chefs d'école allaient volontiers de ville en ville, et pour ce qui concerne Arâda Kâlâma, nous verrons que la résidence de Râjagriha s'accorde mieux que toute autre avec les textes soumis à notre étude.

L'épisode relatif à la mort de nos deux personnages se retrouve dans tous les récits que nous connaissons; et dans l'ouvrage chinois intitulé «Mémoires de Çâkya Buddha Tathâgata,» cet épisode représente en quelque sorte à lui seul toute la période dont nous nous occupons, car le paragraphe 62 de cet ouvrage, ainsi conçu, «Ayant maintenant réalisé pleinement la perfection, il examina quelles étaient les influences du changement,» se rapporte à la recherche que fit le Buddha d'une personne digne d'entendre la loi; le paragraphe 64°, en ces termes, «Il dit plein de joie que les cinq hommes étaient capables de subir le changement qui s'accomplit par la loi,» exprime sa détermination d'aller à Bénarès, et les termes du paragraphe 63° «ayant pitié des deux Rishis qui n'avaient pas eu l'occasion d'entendre la voix de tonnerre (du Buddha),» se rapportent évidemment à Arâda Kâlâma et à Rudraka, ce que l'on devinerait sans peine, si d'ailleurs le commentaire ne le disait expressément [1].

Et maintenant, que s'est-il passé au sujet de ces

[1] *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. XX, p. 161.

deux personnages ? On a vu comment l'entendent les livres bouddhiques. C'est le Buddha lui-même qui apprend leur mort par sa seule faculté de connaître, et sans que personne lui en ait parlé; ce sont les dieux voltigeant dans l'air qui lui apportent ou plutôt lui confirment la nouvelle; bien plus, le Buddha aperçoit dans le monde de Brahma ou dans le monde des dieux, ou dans le monde sans forme, les personnages décédés [1]. Que signifie cette fantasmagorie ? Remarquons que la précision du texte ne permet pas de voir, dans la mort des deux philosophes, un événement déjà ancien dont le souvenir, revenant à la mémoire du Buddha, serait figuré par la description de nos textes; elle est au contraire représentée comme récente. A moins de supposer qu'un messager soit venu exprès lui en apporter la nouvelle, ou que ce double événement, ayant causé un très-grand émoi, lui ait été révélé par la rumeur publique, nous devons croire que le Buddha, dans ses pérégrinations à travers le Magadha, alla chercher successivement ses deux maîtres d'autrefois, et ne les trouva plus [2]. Toutes les allégations fantastiques de nos textes n'auront eu pour objet que de dissimuler cette déconvenue.

[1] *Voyages des pèlerins bouddhistes*, II, 367. — *Rgya-tch'er-rol-pa*, p. 377. — *Manual of Buddhism*, p. 184. — *Life of Gautama* (Bennett), p. 42-43; Bigandet, p. 73.

[2] On pourrait supposer qu'il les trouva en vie, mais ne put les persuader. Cependant, comme leur mort n'a rien d'impossible, je ne vois pas pourquoi nous devrions rejeter la donnée fournie à cet égard par les textes.

IV.

Obligé de chercher ailleurs des hommes de bonne volonté, le Buddha songe aux cinq disciples de bonne caste. Ces disciples étaient alors à Bénarès; comment le Buddha l'a-t-il su, nous le verrons tout à l'heure. Mais remarquons d'abord que le récit du Lalitavistara présente une certaine incohérence[1]. En premier lieu, il nous montre le Buddha se rendant à Bénarès, puis faisant une rencontre près du mont Gayâ, son point de départ, et enfin arrivant à Bénarès par un itinéraire sur lequel le texte fournit quelques indications. Nous chercherons plus tard quel parti l'on peut en tirer. Pour le moment, occupons-nous de cette rencontre qui eut lieu près du mont Gayâ.

C'est celle d'un pèlerin que le Lalitavistara désigne seulement par sa qualité d'Ajîvaka (qui vit *d'aumônes*, religieux mendiant), sans dire son nom. D'après un passage du Divya Avadâna, cité par Burnouf, ce nom serait Apagana [2]; les Bouddhistes du sud l'appellent Upaka [3]. Ils disent que Çâkyamuni le rencontra dans son voyage du mont Gayâ à Benarès, mais tout au commencement du trajet, entre le mont Gayâ et l'arbre de la Bôdhi. Le Lalitavistara, dont l'exposé est assez vague, semble dire tantôt que la rencontre eut

[1] *Rgya'tch'er-rol-pa*, p. 378 et 380-1.
[2] *Introduction à l'hist. du Buddh. indien*, p. 389.
[3] *Manual of Buddhism*, p. 184. — *Life of Gautama* (Bennett), p. 43. Bigandet, p. 74-75.

lieu pendant que Çâkyamuni était déjà en marche, tantôt qu'elle eut lieu alors qu'il était encore sur le mont Gayâ. Ce qui est certain, c'est qu'elle s'accomplit sur le territoire de Gayâ, et que, en se séparant d'Upaka, le Buddha se dirigea droit sur Bénarès. Dès lors, quel peut avoir été le sens de cette rencontre? S'agit-il ici de deux personnages qui se croisent et échangent quelques paroles ou de vains compliments? Je crois qu'il faut voir dans cet épisode autre chose qu'un cas fortuit et sans conséquence, et que la rencontre d'Upaka a déterminé le voyage de Çâkyamuni à Bénarès. Les Bouddhistes se gardent bien de l'avouer. Dans le Divya Avadâna, le Sthavira Upagupta montrant au roi Açôka les lieux consacrés par le souvenir de Buddha, lui dit : « Ici Bhagavat, sur le point de se rendre à Bénarès, fut loué par un certain Upagana. » Ce religieux mendiant se serait donc trouvé là à propos pour louer le Buddha! C'est bien du reste ce que nous décrit le Lalitavistara, excepté que Çâkyamuni s'y loue lui-même plus encore qu'il n'est loué; mais enfin Upaka adhère à toutes les paroles qui témoignent de la grandeur et de la supériorité du Buddha. Il paraît que ce personnage devint dans la suite disciple de Çâkyamuni : M. Spence Hardy nous fait le récit de la conversion[1]. Nous n'avons pas à suivre ici les événements de sa vie ultérieure; il nous faut seulement déterminer le rôle véritable qu'il a joué dans la rencontre de Buddha

[1] *Manual of Buddhism*, p. 185.

Gayâ[1]; or, plusieurs indices nous induisent à croire qu'il a fait connaître à Çâkyamuni en quel lieu résidaient ses cinq disciples infidèles.

D'abord, comment les textes nous disent-ils que le Buddha connut la résidence de ces disciples à Bénarès? Par des moyens analogues à ceux qui lui avaient fait découvrir la mort de ses deux maîtres d'autrefois, « en examinant le monde tout entier avec l'œil du Buddha[2]. » Évidemment, il nous faut chercher un autre moyen de renseignement que celui-là; or, nous voyons que le Buddha rencontre ce religieux, et qu'immédiatement après il part pour Bénarès; de plus, les textes dépeignent les deux personnages comme allant en sens contraire l'un de l'autre : il y a donc apparence que Upaka venait du lieu où se rendait Çâkyamuni, c'est-à-dire de Bénarès. Dans la Vie de Gautama, Upaka devine qui est Çâkyamuni; il est vrai que c'est en l'entendant dire qu'il va prêcher la loi à Bénarès. Mais cette déclaration de Çâkyamuni ne résulterait-elle pas précisément de ce que Upaka l'avait reconnu? Upaka, que le Lalitavistara appelle « *un autre* Ajîvaka, » était, selon toutes les apparences, un de ces mendiants, isolés ou rattachés à quelque confrérie, dont il paraît que l'Inde était alors remplie; car la tentative heureuse de Çâkyamuni ne fut pas une entreprise unique et sans analogue; elle ne réussit même que

[1] Le lieu où ces événements se sont passés porte encore aujourd'hui le nom de Buddha Gayâ (Bihar méridional).

[2] *Rgya-tch'er-rol-pa*, p. 378.

parce qu'elle correspondait à une foule d'aspirations, d'essais divers, individuels ou collectifs, qui portaient soit sur la doctrine, soit sur la manière de vivre. Il semble donc que Upaka était un de ces chercheurs dont Çâkyamuni fut le plus éminent; en passant par Bénarès il pouvait avoir vu les cinq disciples se fatiguant dans le bois des Gazelles à continuer les mortifications du mont Gayâ interrompues par leur maître, s'être entretenu avec eux, avoir appris d'eux à connaître Çâkyamuni. Peut-être ne s'était-il rendu sur le territoire de Gayâ que pour voir et entendre ce nouveau chef d'école. Du moins l'impression qu'on éprouve en lisant ces récits, c'est que Upaka connaissait le Buddha sans l'avoir vu, et avait un grand désir de se rencontrer avec lui. Si l'on admet cette explication, l'entrevue de Çâkyamuni et d'Upaka d'une part, et le voyage de Çâkyamuni à Bénarès de l'autre, se comprennent parfaitement; chacun de ces événements a son sens clair et précis, et ils présentent ensemble cet enchaînement et cette dépendance mutuelle qui constituent la trame de l'histoire. Si on la repousse, nous n'avons plus que des faits incohérents, sans lien entre eux, sans cause qui les détermine, sans raison d'être, et il n'y a plus place que pour les rêveries et les divagations des Bouddhistes.

V.

Nous avons déjà signalé l'incohérence du Lalitavistara, qui nous montre deux fois le Buddha arri-

vant à Bénarès, et qui intercale entre ces deux données, dont l'une est superflue, la rencontre d'Upaka. Après avoir montré le Buddha décidé à instruire les cinq disciples de Bénarès, le texte canonique s'exprime ainsi : « Ces réflexions faites, le Tathâgata, s'étant rendu dans les trois mille grands milliers de régions du monde, voyageant de proche en proche dans le Magadha, arriva en marchant dans le pays de Kâçi[1]. » Laissons de côté le voyage fantastique dans les trois mille grands milliers de mondes, il nous reste une double mention, mention d'un voyage à travers le Magadha, mention de l'arrivée à Bénarès. Pourquoi donc tant insister sur le voyage dans le Magadha? Le territoire de Gayâ se trouvant dans ce pays, il fallait bien que Çâkyamuni parcourût la portion qui se trouve entre le lieu qu'il quittait et le point de la frontière le plus voisin de Bénarès. Est-ce là ce que le texte signifie? Mais le Magadha confinait-il immédiatement au pays de Bénarès? pourquoi citer seulement le pays que le Buddha quitte et celui où il arrive? Je vois dans cette donnée, vague et incertaine, il est vrai, mais précisément parce qu'elle est vague et incertaine, une allusion à la tournée que Çâkyamuni dut faire dans le Magadha avant de partir pour Bénarès, et que les autres parties du texte indiquent d'une manière assez claire ou nous obligent à supposer.

Cependant, après le récit de l'entrevue de Çâkya-

[1] *Rgya-tch'er-rol-pa*, p. 378. — Je modifie légèrement la traduction de M. Foucaux, pour me tenir plus près du texte.

muni et d'Upaka, le Lalitavistara décrit, d'une façon sans doute fort incomplète, le voyage de Buddha depuis Gayâ jusques à Bénarès, en désignant quelques-unes des localités par lesquelles il passa, savoir Rôhitavastu, Uruvilvakalpa, Anâla et enfin Sârathi. Après quoi vient la description du passage du Gange, à la suite de laquelle le récit canonique donne la conclusion en ces mots : « Ainsi le Tathâgata, en allant de pays en pays, arriva enfin à la grande ville de Vâranâsî[1]. » On pourrait croire que cette phrase est relative à une portion du voyage qui aurait suivi le passage du Gange; mais elle doit s'appliquer à tout l'ensemble du trajet. En effet, si le Buddha a pris le chemin direct, il a dû passer le Gange à Bénarès même; car si en allant de Gayâ à Bénarès on traverse le fleuve au-dessous de Bénarès, on fait nécessairement un détour, puisque, dans son cours depuis Bénarès jusques à la hauteur de Buddha Gayâ, le Gange décrit une courbe vers le nord. Cependant une circonstance indiquerait que Çâkyamuni n'aurait pas suivi le chemin direct, c'est qu'il aurait effectué le passage dans un territoire soumis au roi de Magadha, qui à cette occasion exempta les religieux du droit de péage[2]. Ce fut donc dans le Magadha, par conséquent à une assez grande distance

[1] *Rgya-tch'er-rol-pa*, p. 381.

[2] Parce que, n'ayant rien pour payer le batelier qui refusait de le passer gratis, le Buddha franchit le fleuve par les airs en vertu de sa puissance surnaturelle, au grand étonnement du passeur. (*Rgya-tch'er-rol-pa*, p. 380-1.)

de Bénarès, que Çâkyamuni aurait passé le Gange, à moins que la puissance de Vimbasâra ne s'étendît jusqu'à Bénarès même, ce dont je n'ai pas connaissance [1].

Le plus sûr serait de retrouver l'itinéraire suivi par le Buddha; malheureusement les renseignements sont trop incomplets pour que cette restitution puisse se faire avec certitude; la carte de M. Vivien de Saint-Martin jointe aux mémoires de Hiouen-Thsang porte une ville de Sârathi à l'est de Gayâ et voisine de Râjagriha; ce ne peut être celle dont parle notre texte. Si nous considérons la route directe de Gayâ à Bénarès, nous trouvons sur les cartes comme localités principales Daudnagar, Sasseram, Jehânâbâd, Monir, Sant, Duleïpour. Je ne vois guère le moyen d'identifier ces localités avec celles du Lalitavistara. Une ville de Rhothas, reculée vers la gauche, et où l'on ne pourrait passer qu'en

[1] Je remarque que Bénarès, bien qu'appelée emphatiquement « grande ville, » est décrite comme chétive et d'importance secondaire (p. 374); de plus, que dans la nomenclature des seize grands royaumes d'alors (il est vrai qu'on n'en cite que huit, p. 23-27 du *Rgya-tch'er-rol-pa*), le nom de Vâranâsî ne se trouve pas. On pourrait inférer de ces deux assertions que c'était une ville dépendante et tributaire; mais l'était-elle du Magadha? La puissance de ce pays était alors très-grande : il s'était annexé le pays de Anga, qui est à l'est, tandis que Bénarès est à l'ouest. Sa puissance s'était-elle aussi accrue dans cette dernière direction? Je ne saurais le dire, et l'épisode du passage du Gange par Çâkyamuni ne le prouve nullement. On a fait la remarque que le dialecte de Bénarès différait de celui du Magadha (*Man. of Buddh.* p. 187), ce qui ne permettrait pas d'affirmer que les deux pays n'étaient pas soumis au même sceptre; mais cela atteste au moins que le pays de Bénarès n'était pas compris dans le Magadha.

faisant un assez grand détour vers le sud, prête à un rapprochement avec le nom de Rôhitavastu, la première des villes citées dans le Lalitavistara. Mais c'est une base trop fragile pour qu'il soit possible de reconstruire sur elle le voyage de Çâkyamuni à Bénarès. Le Buddhacharita cite quelques noms différents de ceux du Lalitavistara; il indique Vanârâ, Bundadhîra, Rôhitavastu, Gandhapura et Sârathi[1]. La mention de Rôhitavastu et Sârathi qui se retrouve dans le livre canonique nous prouve que l'itinéraire est le même de part et d'autre, seulement les localités désignées par les deux textes sont également difficiles à retrouver. Dans le Buddhacharita, l'arrivée à Bénarès suit immédiatement le passage du Gange, ce qui serait un nouvel indice en faveur du trajet direct. Du reste cette question particulière ne touche à notre sujet que très-secondairement; ce qui nous frappe et ce qui mérite d'être pris en considération, c'est que, dans le Lalitavistara et dans le Buddhacharita, le voyage de Buddha Gayâ à Bénarès est précédé d'une traversée dans le Magadha[2]. Cette

[1] *Buddhacharita*, fol. 73 *b*.

[2] J'ai déjà cité le passage du Lalitavistara (V. p. 107). Voici celui du Buddacharita :

Atha pratasthê Buddhô 'sau Kâçîm gantum pramôdita :
Vividhâm Mâgadhîm charyâm prakâçayan maharddhitâm (fol. 73 *b*. l. 1-2).

« Alors le Buddha se mit en marche plein de joie pour se rendre à Kâçî (Bénarès), faisant dans le Magadha diverses expéditions éclatantes et signalées par une grande puissance surnaturelle. » Je crois que *charyâ* doit se traduire ici par « marche, voyage, » et non par « exercice, pratique, » sens qu'il a également.

exploration ne peut faire partie du voyage, ni être postérieure à la rencontre d'Upaka, si toutefois cette rencontre a le caractère que nous lui avons attribué; car après s'être séparé d'Upaka, Çâkyamuni n'a pas pu avoir d'autre pensée que celle de se transporter immédiatement à Bénarès. La vague mention d'une traversée dans le Magadha ne peut donc que se rapporter aux tentatives de conversion que nous croyons avoir réussi à mettre en évidence.

VI.

Indépendamment des considérations que nous venons de faire valoir, il existe deux témoignages dont la réunion implique nécessairement l'existence de la période de revers dont nous parlons; le premier est la promesse que Çâkyamuni, avant de devenir Buddha, aurait faite au roi de Magadha de se rendre dans sa ville, et d'y faire sa première prédication, une fois qu'il aurait trouvé la Bôdhi[1]. Je n'invoquerai pas ici tout ce que disent les Bouddhistes sur la véracité du Buddha, sur son horreur du mensonge, et sans vouloir exalter ni contester la fidélité de Çâkyamuni à la foi jurée, je dirai qu'il devait chercher tout d'abord à répandre sa doctrine dans les États d'un prince qui s'était montré très-bienveillant pour lui, et sur le territoire duquel il demeurait. Le Magadha était donc pour lui un champ de prédication tout désigné. Mais quelle moisson y

[1] *Manual of Buddhism*, p. 164. — *Life of Gautama* (Bennett), p. 26; Bigandet, p. 45, 46. — *Rgya-tch'er-rol-pa*, p. 232.

put-il recueillir? Un sûtra mongol sur les quatre vérités, dont une portion a été traduite et insérée par Klaproth en mars 1831 dans le Journal asiatique, va nous l'apprendre, et c'est là le deuxième témoignage que nous voulions invoquer. Après avoir raconté l'acquisition de la Bôdhi, le traité mongol ajoute immédiatement ce qui suit : « Le Buddha véritablement accompli commença alors à tourner la roue de la doctrine spirituelle et à la répandre partout, en déclarant qu'il avait remporté la victoire sur les abîmes de la misère innée, qu'il avait détruit toutes les imperfections qui oppriment l'âme, et qu'il était devenu le Burkhan (Buddha) instituteur du monde. Plusieurs personnes parmi le peuple en furent consternées et dirent : « Le fils du roi a perdu l'esprit et déraisonne[1]. » Remarquons que cette première prédication, qui fit une impression si fâcheuse, est présentée par ce texte comme ayant été faite immédiatement après l'acquisition de la Bôdhi, par conséquent dans le Magadha. Le découragement du Buddha, ses méditations, l'intervention de Brahma et d'Indra viennent à la suite. Ce traité mongol, sur lequel il est regrettable de n'avoir pas des renseignements plus complets et plus certains que ceux que nous tenons de Klaproth, diffère en plusieurs points des autres récits. Je ne sais si la phrase que nous avons citée la dernière, et qui est d'une si remarquable franchise, se retrouverait ailleurs; mais je crois qu'elle met les faits dans leur vrai jour : et nous pouvons admettre

[1] *Journal asiatique*, 2e série, t. VII, p. 181.

comme un fait certain que la première prédication de Çâkyamuni se fit dans le Magadha, qu'elle n'eut aucun succès et excita des doutes sur son état mental. Cet aveu qu'on le prit pour un fou correspond assez bien à la crainte qu'il exprime constamment dans le Lalitavistara, d'être injurié par ceux auxquels il exposerait sa doctrine. Tous les textes sont donc d'accord pour nous faire entendre, d'une façon plus ou moins déguisée, mais au total assez claire, qu'il y eut avant le triomphe de Bénarès une période de revers.

VII.

Quelle peut avoir été la durée de cette période? Les Bouddhistes lui en ont assigné une. Selon eux, il ne se serait écoulé que soixante jours entre l'acquisition de la Bôdhi par Çâkyamuni et son départ pour Bénarès, et ils donnent l'emploi de ce temps, semaine par semaine, avec une précision qui a le tort d'être trop grande, et avec toutes les hyperboles de leur imagination fantastique. Il y a bien sur ce point entre ceux du Nord et ceux du Sud quelques légères différences; mais elles n'altèrent en rien la physionomie générale du récit. Il n'y a donc pas lieu d'y insister. Nous croyons seulement devoir résumer brièvement ici ces étranges données.

Le Buddha aurait passé la première semaine assis les jambes croisées près de l'arbre de la Bôdhi; pendant la seconde, il serait resté en face du même arbre, accomplissant le Dhyâna (extase) ou des pé-

régrinations à travers tous les mondes. Il aurait passé la troisième à regarder Bodhimanda (le trône de la Bôdhi) ou à se promener de Bodhimanda au lieu où il avait exécuté le Dhyâna, sur un chemin d'or créé par les dieux. Pendant la quatrième semaine il se serait promené de la mer d'Orient à la mer d'Occident, ou aurait résidé à proximité de l'arbre de la Bôdhi dans un palais d'or construit par les dieux; le démon aurait, à cette époque, essayé de nouveau ses ruses contre lui; la cinquième et la sixième semaine, il les aurait passées l'une sur les bord de la Naïranjana près de ce que les Bouddhistes du Sud appellent l'arbre Ajapâla, et les Bouddhistes du Nord le Nyagrodha du chevrier[1]; l'autre près du lac Muchalinda dont le roi Nâga (ou serpent) se serait enroulé autour de lui pour le protéger contre le vent et la pluie; dans la septième semaine il aurait résidé sous l'arbre que le Lalitavistara appelle Târâyana et la Vie de Gautama Lem-lun : M. Sp. Hardy dit « une forêt d'arbres kiripalu[2] » et prétend que le Buddha était alors étendu sur une couche de pierre. Le cinquantième jour, il accepta le repas des célèbres marchands Trapusha et Bhallika[3], et demeura sous l'arbre Târâyana, selon le Lalitavi-

[1] Le mot tibétain *ra rdzi* ou *ra skyong* (gardien ou protecteur des chèvres) n'est que la traduction du sanscrit (et pâli) *Ajapâla*.

[2] Les textes sanscrits connaissent aussi le *Xîrikavana* (bois de Xîrika, ou arbres à lait) dont Kiripalu n'est que l'équivalent.

[3] On sait qu'il leur remit en récompense quelques-uns de ses cheveux et des rognures de ses ongles que l'on prétend être renfermés dans le stûpa de Rangun, dans le Birmah.

stara; les Bouddhistes du Sud disent qu'il revint sous l'arbre Ajapâla. Ce fut alors qu'eurent lieu les scènes que nous avons racontées, le découragement, l'intervention de Brahma, l'évocation de Arâda Kâlâma et de Rudraka, fils de Râma; la huitième semaine et quelques jours de plus pour parfaire les soixante auraient suffi pour cette fin de période dans laquelle nous avons reconnu des événements importants, des déplacements et des voyages du Buddha. Ce temps est évidemment trop court, et on peut bien, pour le rendre plus long, en ôter quelque peu aux rêveries qui remplissent le reste. D'ailleurs, nous ne pouvons nous proposer d'atteindre la précision chronologique que les Bouddhistes ont ridiculement affectée, et nous aurions déjà acquis un résultat satisfaisant si nous pouvions fixer approximativement la durée totale de la période qui nous occupe, et trouver une explication raisonnable de l'histoire fabuleuse que les textes nous en donnent.

Ce serait se donner une peine inutile que de vouloir chercher un sens sous chacune des extravagances dont ce récit fourmille; c'est à la physionomie générale qu'il faut s'attacher, pour en saisir les grands traits. Or je crois distinguer trois, ou même quatre périodes : 1° les quatre semaines pendant lesquelles le Bouddha parcourt les mondes, siége sur son trône, exécute le Dhyâna, lutte contre le démon, se livre en un mot aux exercices de la magie bouddhique; 2° deux semaines pendant lesquelles il se retire sur les bords de la rivière Naïranjana et

du lac Muchalinda; 3° une semaine pendant laquelle il reste inactif; 4° la période dont nous avons déjà donné l'analyse et l'explication. De ces quatre périodes, la première exprimerait l'état d'incertitude et d'hésitation du Buddha au moment de commencer son œuvre, ses méditations sur le plan à adopter, la marche à suivre, les moyens à employer. Les Bouddhistes ont donné à cette période, qui a dû être assez courte, une longueur exagérée : ils y ont entassé leurs étranges et souvent monstrueuses inventions. La deuxième période me paraît figurer une tentative malheureuse du Buddha pour se faire des adhérents dans le voisinage immédiat du lieu où il avait trouvé la Bôdhi. Là, en effet, résidaient les trois frères Kâçyapa, dont il n'est question que plus tard, lorsque Çâkyamuni les convertit l'année suivante en revenant de Bénarès. Et quels prodiges ne fallut-il pas pour vaincre leur résistance orgueilleuse[1]! Le plus puissant fut sans contredit le succès que le Buddha venait d'obtenir dans le parc des Gazelles. N'est-il pas naturel de supposer que, avant toute autre tentative, Çâkyamuni essaya de gagner ces trois frères? Nous voyons dans le récit de leur conversion qu'ils prenaient la qualité d'Arhat, le titre le plus élevé auquel on puisse parvenir dans la hiérarchie bouddhique, titre donné au Buddha lui-même, et dont l'usurpation est un des quatre grands crimes. Cette prétention des frères Kâçyapa nous fait voir en eux des rivaux de

[1] *A Manual of Buddhism*, p. 188, 191.

Çâkyamuni; elle pourrait être une preuve de la tentative de conversion que nous attribuons au Buddha avant le voyage de Bénarès, s'il était démontré que le mot Arhat est d'origine bouddhique, qu'il a été inventé par Çâkyamuni lui-même, et non pas emprunté à quelque doctrine ou à quelque secte contemporaine. Nous ne pouvons donc nous appuyer sur une preuve directe pour établir ce fait; mais l'ensemble des faits connus et de vagues indices disséminés dans nos récits le donnent à entendre : ce séjour sur les bords de la rivière Naïranjana (un des frères Kâçyapa s'appelle Nadî Kâçyapa, « Kâçyapa le riverain, »), cet autre séjour chez les Nâgas (il est question d'un serpent venimeux très-redoutable dans le récit de la conversion des frères Kâçyapa), cette tempête violente qui se déchaîne contre le Buddha pendant qu'il demeure chez les Nâgas, toutes ces fictions ne sont-elles pas autant d'images qui figurent ici la première tentative de conversion faite par Çâkyamuni et la première lutte qu'il eut à soutenir contre d'obstinés contradicteurs? On comprend qu'après ce premier échec, en présence de l'opposition qu'il rencontrait dès les premiers pas, des erreurs dominantes dont il ne pouvait triompher, il se soit retiré sous un de ces arbres dont l'ombrage est si propice à la méditation, qu'il y soit tombé dans le découragement, puis que, cette crise passée, il se soit remis à l'œuvre sans mieux réussir que la première fois, jusqu'à ce qu'enfin une troisième tentative couronnée de succès lui ait

ouvert une carrière de triomphes et de gloire, malgré bien des luttes et des dangers.

Tous ces événements ont-ils pu s'accomplir en soixante jours? Je le crois. Le rayon dans lequel Çâkyamuni avait à se mouvoir n'était pas fort étendu. Ses luttes contre ses adversaires ne paraissent pas avoir été prolongées; dans cette période de tâtonnements et d'incertitudes il cédait promptement et ne se roidissait pas contre les obstacles. Ses accès de découragement ne devaient pas non plus être de longue durée, parce qu'une conviction intime et un dessein prémédité qu'il fallait réaliser ne pouvaient tarder d'avoir le dessus sur l'effet malheureux produit par des mécomptes accidentels. Sans doute rien ne nous force d'accepter le terme de soixante jours fixé par les Bouddhistes; nous pourrions facilement, s'il en était besoin, y ajouter encore un ou plusieurs mois; mais nous devons accepter ce terme comme expression d'une durée brève. En effet, si cette période avait été longue, les Bouddhistes n'auraient pas pu la dissimuler comme ils l'ont fait; ils auraient été contraints d'en fournir un récit plus explicite : de plus, ils ne pourraient pas dire, ce qu'ils répètent sans cesse, que Çâkyamuni passa *la première année*, après avoir trouvé la Bôdhi, à Bénarès. S'ils ont ainsi englobé dans le séjour de Bénarès les prédications du Magadha, sans leur donner une place à part, ce n'est pas seulement parce que ces prédications sont demeurées sans succès, c'est aussi parce qu'elles ont duré peu de temps. La vé-

rité de ce fait ne ressort pas seulement de l'assertion des Bouddhistes; on ne peut assez se fier à eux sur une semblable question : elle ressort de leur assertion combinée avec les données qui résultent de l'ensemble de faits dont se compose cette portion de la vie du Buddha.

VIII.

Voici donc, en résumé, comment je crois pouvoir distribuer les événements qui ont suivi l'acquisition de la Bôdhi.

Çâkyamuni resta d'abord absorbé dans la méditation, effrayé par les difficultés de la tâche, se demandant ce qu'il avait à faire, de quelle manière il devait réaliser son dessein. Il résolut alors de répandre sa doctrine autour de lui dans le lieu même où il résidait; il s'adressa sans doute aux plus fortes têtes de l'endroit, les trois frères Kâçyapa; mais il échoua complétement, fut vigoureusement réfuté, raillé et bafoué. Découragé, il se retira à l'écart, désespérant de jamais réussir, et résolut de renoncer à prêcher ses doctrines. Toutefois il reprit courage, essaya de réaliser plus loin ce qu'il n'avait pu faire tout près, et se rendit à Râjagriha pour instruire Rudraka, fils de Râma, et Arâda Kâlâma; peut-être, si Arâda Kâlâma résidait à Vaïçâlî, se rendit-il dans cette ville pour essayer de le convertir; mais il est plus probable que ce personnage avait fixé sa résidence à Râjagriha et que Çâkyamuni n'eut point à sortir du Magadha. Il trouva que les deux person-

nages sur lesquels il comptait n'étaient plus en vie, essaya sans doute, malgré cette déception, d'enseigner ses théories, mais ne trouva pas un meilleur accueil que sur les bords de la Naîranjana. Insulté et bafoué de nouveau, il revint au lieu où il avait trouvé la Bôdhi, et qui était comme son centre et son refuge. Ce fut là qu'il apprit d'Upaka où étaient les cinq disciples qui l'avaient abandonné sans l'oublier, et qui même peut-être le regrettaient secrètement. Il se décida alors à quitter cette terre de Magadha qui était devenue sa patrie d'adoption, qui devait être véritablement le berceau de sa religion, mais qui avait repoussé ses premières prédications et lui avait refusé ses premiers disciples, pour aller chercher dans un pays éloigné le succès primordial qui devait être le gage et le principe de tous les autres.

Pour arriver à ce résultat, je n'ai eu qu'à recueillir les données fondamentales des divers récits bouddhiques, en restituant aux faits présentés comme merveilleux l'expression de faits ordinaires, à ceux qui sont décrits comme des phénomènes intérieurs d'un caractère mental l'expression de faits extérieurs, en n'attribuant enfin qu'une importance très-secondaire à tout ce qui paraît ne se rattacher étroitement à rien de réel, mais être le résultat des amplifications fabuleuses aimées des Bouddhistes. Il me reste à montrer que ces résultats concordent soit avec certains autres faits plus éloignés de la vie de Buddha, soit avec la vraisemblance, et que les choses

ont bien dû se passer comme les livres bouddhiques raisonnablement interprétés donnent à entendre qu'elles se sont effectivement passées.

IX.

Et d'abord était-il vraisemblable que Çâkyamuni réussît, dès sa première prédication, à persuader ses auditeurs? Quand nous voyons tout le temps qu'il a fallu à Mahomet pour se faire écouter des Arabes, nous ne serons pas étonnés que Çâkyamuni ait été accueilli, pendant soixante jours (au dire même des Bouddhistes), par les rires et les moqueries des Hindus. Et vraiment l'on devrait trouver, si ce terme est exact, que ce noviciat a été fort court. Aussi ne serait-il pas juste, pour contester l'existence de cette période de revers, d'argumenter soit de l'état des esprits, avides d'une sorte de réforme religieuse, soit des ovations dont Çâkyamuni lui-même avait été antérieurement l'objet. Il devait avoir un succès prompt, il ne pouvait avoir un succès immédiat. Il est bien vrai que, du temps de Çâkyamuni, tout était mûr pour une création religieuse; mais, précisément à cause de cela, il devait se présenter divers systèmes rivaux, et celui auquel le succès était réservé ne pouvait y atteindre qu'en établissant hautement sa supériorité, ce qui ne se fait jamais qu'avec du temps et des efforts, et en surmontant une vive opposition. Il est vrai aussi que, dès le début de sa carrière dans la vie de renoncement, Çâkyamuni aurait provoqué une attention sympa-

thique. Lorsque, six ans auparavant, à l'époque où il venait de quitter sa famille, il s'était rendu à Râjagriha, il y avait excité l'admiration universelle; on le prenait pour un dieu en le voyant mendier par les rues. Le roi Vimbasâra était allé en grande pompe et avec une suite nombreuse lui rendre visite dans sa retraite du mont Pandava; il lui avait même formellement promis de devenir son disciple quand le prince aurait trouvé la Bôdhi. Six ans se passent, et la moquerie a pris la place de l'admiration; mais nous savons ce que sont la faveur royale et la faveur populaire : en six ans, l'amitié la plus vive a bien le temps de se changer en haine acharnée, ou tout au moins en froide indifférence. D'ailleurs, il faut reconnaître que Çâkyamuni s'était peu occupé de ménager sa popularité pendant ces six années; il les avait employées, non pas peut-être à se faire oublier, mais à se rendre ridicule. Les mortifications auxquelles il se livrait sur le mont Gayâ paraissent l'avoir rendu la fable du voisinage : ce n'est pas que, en eux-mêmes, ces exercices fussent une chose inouïe dans l'Inde : ils étaient communs chez les vieillards, mais étranges chez un homme de trente-cinq ans. Aussi le prenait-on dès lors pour un fou, et était-il devenu le sujet de toutes les conversations; l'on s'égayait sur son compte par toutes sortes de réflexions et de comparaisons : « l'ascète Gautama est bleu, disait-on, l'ascète Gautama est noir, l'ascète Gautama a la couleur du poisson Madgura. » Mais il y eut plus, il se trouva que ces mor-

tifications si pénibles, ces effrayantes austérités étaient inutiles et dangereuses; elles résultaient d'une erreur, et Çâkyamuni y renonça. Il est toujours beau de reconnaître qu'on a fait fausse route, et de revenir au vrai quand on a eu le malheur, bien commun du reste, de s'en écarter; mais cette franche et loyale conduite ne gagne pas toujours à ceux qui la tiennent la faveur du public; Çâkyamuni en fit l'expérience : cette espèce de volte-face lui fit perdre le peu de partisans qui lui restaient; ses cinq disciples se séparèrent de lui comme d'un gourmand et d'un voluptueux; ceux qui, peut-être, avaient admiré son héroïsme ascétique, furent scandalisés de ce changement, et tous le considérèrent comme un esprit faible, ou en démence, ne sachant ce qu'il voulait et incapable de régler ses pensées et sa conduite.

Après être tombé dans un pareil discrédit, il ne suffisait pas, pour se relever, d'avoir trouvé la Bôdhi, c'est-à-dire d'avoir accompli je ne sais quel acte mental indéfinissable, que personne ne pouvait comprendre; il fallait pour ramener, pour entraîner les personnages de distinction et le menu peuple, frapper un grand coup, remporter quelque éclatante victoire, obtenir quelque triomphe marquant sur la défiance ou l'indifférence publique. Il suffit souvent d'un premier succès pour qu'il en vienne un grand nombre à la suite; mais ce premier succès, il faut absolument l'obtenir, sous peine de ne rien avoir. Si Çâkyamuni avait pu convaincre quelque

personnage éminent, docteur ou ascète célèbre, Arâda Kâlâma, Rudraka, fils de Râma, les frères Kâçyapa, nul doute que le roi et le peuple ne fussent venus à lui avec empressement, comme ils ne manquèrent pas de le faire l'année suivante à son retour de Bénarès. Mais parce que ce premier succès, qui devait lui donner la vogue, lui fit défaut, il ne trouva que des rebuts et des moqueries.

Ici nous pouvons noter dans la conduite de Çâkyamuni une certaine prudence; les Bouddhistes prétendent que son seul mobile fut la compassion. Nous ne lui contesterons certes pas ce sentiment essentiellement bouddhique, mais nous pouvons bien croire que Çâkyamuni a été aussi guidé par la considération des chances de succès que telle ou telle ligne de conduite lui offrait. Or il y eut sagesse de sa part à ne pas rester dans le Magadha, puisqu'on ne l'y écoutait pas, et à ne pas s'obstiner dans une lutte inutile. Le point le plus important pour lui, c'était de se faire des disciples en quelque lieu que ce fût. Qu'il ait d'abord cherché à les acquérir dans le Magadha, c'est tout naturel. Mille raisons l'y invitaient, et c'était même le pays où il devait avoir le plus d'espérance de réussir. Mais une fois qu'il eut reconnu l'impossibilité d'y réaliser un succès immédiat, il eut parfaitement raison de se rendre sans plus de retard dans le lieu où il avait l'espoir légitime d'être écouté et compris, car les cinq disciples qui l'avaient quitté dans un moment de colère avaient senti sa supériorité,

et il n'était pas impossible de les ramener; ce qui arriva en effet. Tout s'enchaîne donc dans cette histoire; les événements se déroulent et se succèdent en se rattachant les uns aux autres par le lien naturel des effets et des causes. La conduite de Çâkyamuni pendant la période de ses mortifications explique les échecs qu'il a essuyés dès le début de sa prédication dans le Magadha; ces échecs font comprendre son voyage à Bénarès, et les succès de ce voyage, qui n'ont rien que d'explicable, rendent compte de ses succès ultérieurs. L'intérêt et l'admiration excités de bonne heure par Çâkyamuni, et qu'il était si facile de faire revivre, expliquent la brièveté de sa période de revers, de même que ses inconséquences et les difficultés inévitables d'un premier établissement en expliquent l'existence, et l'on comprend aisément que les écrivains bouddhistes, tout en évitant de la nier ouvertement, aient pu la dissimuler sans peine à l'aide des lieux communs de leur rhétorique fabuleuse.

MORALISTES ORIENTAUX.

CARACTÈRES, MAXIMES ET PENSÉES

DE MIR ALI CHIR NÉVAII,

PAR M. BELIN,

SECRÉTAIRE INTERPRÈTE DE L'EMPEREUR, À CONSTANTINOPLE.

CHAPITRE III.

MAXIMES ET PENSÉES.

Le remède contre l'attachement aux honneurs d'ici-bas se trouve dans la méditation sur l'empire visible et invisible de Dieu; celui contre l'orgueil est dans la considération de sa toute-puissance.

L'homme instruit et assisté de la grâce puise des sujets d'exemple et d'élévation dans les paroles mêmes de l'ignorant; tandis que celui-ci, dépourvu de la grâce, ne sait trouver qu'opprobre et confusion dans les discours des savants. Au reste, l'ignorance et l'absence de l'assistance divine ont aussi pour effet de produire l'amour de soi-même; quel triste culte! Chaque homme se trouve le plus aimable et préfère sa parole à celle d'autrui; l'espèce humaine est, d'ailleurs, ainsi faite : l'âme (*nefs*) est remplie de cette seule préoccupation[1]. C'est là le désir des sens,

[1] Par opposition aux degrés et stations de la vie spirituelle.

le degré (*maqâm*) de la sensualité. Personne ne veut pour soi le moindre chagrin, ne souffre la moindre peine; on ne fait pas plus de cas des adversités d'autrui que de la moindre contrariété personnelle; on n'est pas plus attristé des malheurs du prochain que de la plus petite gêne pour soi[1]. En un mot, on s'estime plus que tous; on parle mieux que tous; on reconnaît tout le bien en soi, mais on ne l'admet pas chez les autres.

Les hommes[2], dans leurs vêtements, recherchent l'effet, les femmes la parure; tous deux sont blâmables, les premiers surtout; et ceci prouve que tout a pour objet l'apparence extérieure et la parure, et que chacun est rempli de l'amour de soi-même. En effet, ce poëte dont les misérables vers ne méritent qu'un sourire méprisant se croit, en fait, supérieur à Khosrou et à Sadi; ce mauvais peintre s'estime un Abdulhaïi; ce mauvais copiste trouve son écriture aux pattes de corbeau plus nette et plus belle que celle de Djafer[3]; tout artiste, enfin, qui se complaît dans le panégyrique du talent, rapporte, en réalité, à lui-même tout ce qu'il

[1] «Nous avons tous assez de force pour supporter les maux d'autrui,» a dit La Rochefoucauld.

[2] C'est ainsi que je traduis le mot *irânlar* employé souvent par Ali Chîr dans ce traité; en turc-ottoman, *er* signifie homme. (Voyez la *Revue des Deux-Mondes* du 1er février 1864, art. de M. Réville sur les *Origines indo-européennes.*) Ali Chîr emploie *irânlar* en opposition avec *khâtounlar* «les femmes.»

[3] Ali Chîr fait sans doute allusion ici à l'écrivain ottoman Djafer, «le modèle de l'art épistolaire turc,» qui fleurissait sous Sultan Baïézid II. (Hammer, *Hist. de l'Emp. ottom.* IV, 132, 414.)

avance; tout discours prononcé dans le *medrècè* de la discussion a pour but l'éloge de l'orateur par lui-même; celui-ci réfute celui-là, et *vice versa;* mais l'un et l'autre tendent au même résultat : leur propre éloge.

Qui se loue est un sot; qui se pare, un fat; le suffisant est un pauvre esprit, l'orgueilleux un maudit[1]. Le sensualiste est l'esclave de la concupiscence (*nefs*); qui s'adore soi-même est un idolâtre. Le non-être (*fénâ*) affranchira l'âme (*nefs*) de ces maux, la sauvera de ces périls.

Pour les hommes du *fénâ,* beaucoup parler est blâmable, beaucoup écouter louable; écouter remplit l'homme, parler le vide; voilà la condition respective de l'orateur et de l'auditeur; parler et manger beaucoup sont deux choses nuisibles; les maladies du corps proviennent de l'excès du manger, celles du cœur, de l'excès du discours. Beaucoup parler vient de l'engouement pour la parole, beaucoup manger de l'asservissement à la concupiscence (*nefs*); l'un et l'autre sont dans l'homme un excès, et résultent de l'égoïsme, du culte de soi-même.

Qui n'a pas la pérennité n'a nul droit à l'adoration; qui a besoin d'un être semblable à soi doit être chassé du trône de la divinité. *Tanri* « Dieu » seul n'a pas de semblables; qui n'a pas cette qualité n'est pas Dieu. *Tanri* est le seul qui ne ressemble à

[1] خود پسند ناخردمند خود آرا شاهد رعنا مستغنی مغبون متكبر ملعون.

personne, et auquel nul ne ressemble. Pour lui, probabilités de temps ou de lieu n'existent pas; mais ni temps ni lieu n'existent sans lui; il n'habite ni le plein, ni le vide; mais le vide comme le plein sont remplis de lui. Il est le créateur, le tout-puissant, l'infiniment grand; à lui appartiennent exclusivement ces attributs; qu'il soit exalté!

L'orgueil vient de Satan, le pédantisme de l'ignorant; l'orgueilleux est blâmé des amis de Dieu, réprouvé et maudit de Dieu lui-même; l'œuvre du pédant n'est agréée de personne : enchanté de son savoir, les erreurs du pédant sont relevées par les vrais savants; et il sera l'objet de la colère divine; le culte des idoles vaut mieux que le culte de soi-même.

La Bienfaisance (*ihçân*) est une grande vertu recommandée par de nombreux *hadis* comme celui-ci: « l'homme est l'esclave du bienfait; le bienfait trouve en lui sa propre récompense. » Toutes les religions et tous les peuples[1] s'accordent à dire que le bienfait porte en lui sa récompense; fais le bien pour qu'il te soit fait à toi-même[2]; il n'y pas de plus grand précepte que celui-là; prophètes, sages, saints[3], tous sont unanimes sur ce point; il n'y a pas de voie plus salutaire que celle-là. La bienfaisance est le principe de la félicité éternelle, la digue puissante opposée aux

[1] *Mézâhibou-milel.*

[2] يخشليق يتكور انداقكه سنكا يخشيليق تيب تور « fais le bien, tu trouveras le bien. »

[3] *Evliâ* « Les amis de Dieu, les saints. » Dans le langage actuel de la Porte, ce mot désigne le cabinet des ministres, *aolidī-daolet.*

plus grands malheurs, le plus bel arbre du verger de l'humanité; en un mot, elle est la mère de toutes les qualités, de toutes les vertus; elle les comporte toutes. — Mais, soit à raison des vicissitudes du temps, soit par la décadence de l'esprit et de l'humanité, les choses sont bien changées aujourd'hui: le bienfait est récompensé par la dureté, la douceur par l'orgueil. A-t-on rendu service à quelqu'un, il faut s'attendre, de sa part, à dix mauvais procédés; a-t-on fait cent fois bon accueil à tel autre, il faut s'attendre à en recevoir mille dégoûts. On ne peut se soustraire aux malédictions de l'homme pour qui on a prié. Avez-vous donné un verre de vin, il vous faut boire des coupes de sang; prenez-vous mille peines et fatigues en reconnaissance d'un service qu'on vous a rendu, on vous en demandera bien davantage; vous a-t-on montré de la fidélité une seule fois, il vous faut, en échange, endurer cent autres maux, autrement vous passerez pour un ingrat; vous serez un misérable si, pour un seul témoignage d'amitié reçu, vous ne souffrez pas mille chagrins; vous vous sacrifiez, et l'on exige de vous de la reconnaissance; on vous fait mille demandes; refusez-en une seule : aussitôt, on vous déclare un mauvais homme; vous auriez fait mille bonnes œuvres, peu importe; il n'y a personne pire que vous. Si vous ne vous sacrifiez pas pour les amis de tels ou tels, vous êtes leur ennemi; si, pour leur bon plaisir, vous ne consentez pas à répandre le sang innocent, ils porteront témoignage contre le vôtre;

sacrifiez-leur tout ce que vous possédez, ils vous déclareront encore dépourvu de générosité. Ne donnez pas votre vie en expiation de leurs propres torts, vous serez sans dévouement; répandez des roses sur leur tête, ils vous jetteront des épines à la face; cessez de les encenser, ils vous arracheront les entrailles. Malheur à l'opprimé enserré dans la main de ces tyrans et obligé de subir la volonté des hommes d'iniquité!

La Libéralité (*sakhâvet*) est l'arbre fécond du jardin de l'humanité, et le fruit le plus doux de cet arbre même; c'est la pierre précieuse de l'océan de la nature humaine. Au contraire, l'homme qui n'est pas libéral est comparable au nuage du printemps sans pluie, au musc de Tartarie sans parfum, à l'arbre sans fruit, à l'huître sans perle. L'avare n'entrera pas au paradis, fût-il un seïd-qoureïchi, tandis que l'homme libéral n'ira pas en enfer, fût-il un esclave éthiopien [1]. Comme le nuage, l'homme libéral donne tout, contenu et contenant; tandis que l'avare, comme la fourmi, songe à recueillir un fétu, le moindre grain. La libéralité est le cachet des hommes spirituels; c'est le partage des rois de la sainteté [2], hommes par le corps, esprits (*rouh*) par l'élévation des sentiments [3]. Dépourvu de cette élévation, l'homme n'est pas homme; c'est un corps sans vie,

[1] اكرچه بندهٔ حبشى اولسون (Cf. M. Reinaud, *Monuments arabes, etc.* I, 155.)

[2] *Châhi vélâïet.*

[3] *Himmet.*

une nature inerte. Doué du *himmet*, l'homme est semblable au faucon qui chasse au plus haut des airs; dépourvu de cette qualité, il n'est plus qu'un vil preneur de rats.

L'homme libéral n'est point abaissé par la perte de sa fortune; tandis que l'avare, trouvât-il des trésors, ne sera jamais l'égal des *beïs* « princes. » Entre le boulanger et le prince, où est la différence? dans les trésors du premier enfouis sous terre, nullement dans la distinction du rang. La libéralité comporte divers degrés; prodigalité et gaspillage ne sont pas libéralité; fou est celui qui détruit le bien de Dieu; sans raison est quiconque brûle la bougie en plein jour. Donner seulement quand on a demandé, c'est rester loin de la libéralité; mieux vaut ne pas donner, que donner en cédant à l'importunité. Libéral est celui qui coupe son pain en deux, pour en donner la moitié au pauvre affamé; plus libéral encore est celui qui, se privant lui-même, donne son pain tout entier aux nécessiteux.

La Générosité (*kérem*) consiste à charger sur ses épaules et à porter soi-même le fardeau d'un pauvre diable, à le débarrasser de sa peine[1]; c'est prendre sur soi, et avec joie, le poids des adversités d'autrui, ne pas divulguer cette bonne action, et n'imposer, en retour, nulle obligation à qui en est l'objet. — Mais la générosité est l'attribut de l'être souverainement généreux, de Dieu seul; l'herbage de la générosité ne se trouve que dans l'étalage du divin fruitier;

[1] Compatir généreusement aux maux d'autrui.

la rose de l'amour (du prochain) ne s'épanouit nulle part ailleurs que dans le parterre des cieux. La générosité n'est pas dans la nature humaine; aussi ne trouve-t-on pas d'hommes généreux. Demander ce diamant précieux aux humains, c'est chercher le soleil dans un atome, le firmament dans le *souha* (petite étoile obscure de la grande Ourse).

Le *kérem* a pour frère consanguin le *murawet*[1]; mais tous deux, ayant reconnu l'absence ici-bas de la bonne foi et de la fidélité, se sont éloignés de ce monde, pour prendre la route des contrées du néant[2].

VÉFÂ[3] est cette vertu dont le *kérem* et le *murawet* ont constaté l'absence parmi nous, et qu'ils sont allés chercher dans le royaume du néant. La rose de la bonne foi n'embellit pas le parterre de l'humanité; la fleur de notre nature est dépourvue de ce parfum; c'est un flambeau qui n'éclaire pas la terre. Le *véfâ* est un ami de substance pure, qui ne peut avoir d'affection que pour les purs; c'est un beau diamant qui brillerait sur la couronne de l'humanité[4], si l'hu-

[1] Voyez ci-dessous la note sur le mot *inçâniiet*.

[2] *Adem* «néant;» *ma'doum* «manquant,» contraire de *mevdjoud* «présent, existant.»

[3] «Bonne foi, loyauté, fidélité à remplir un engagement, une promesse.»

[4] *Inçâniiet*, *âdémylygh* et *murawet* sont trois mots exprimant à peu près une seule et même idée; *inçâniiet* dérive *d'inçân* «l'homme et la femme, l'homme, en général, à l'état de société, de civilisation;» *âdémylygh* vient du nom du premier homme, et indique la qualité d'«être comme Adam;» *murawet* dérive de *mér'oun* «l'homme, *vir*, dans toute

manité existait dans ce monde; c'est une pierre précieuse qui ornerait la tête de l'espèce humaine, si l'humanité[1] elle-même ne faisait défaut.

Bonne foi et pudeur (*haïa*[2]) vont de pair; filles jumelles de la générosité (*kérem*) et de l'humanité (*muruwet*), elles sont inséparables; sans l'une on n'a pas l'autre; là où elles manquent, il n'y a pas de foi; sans la foi (*imân*) on ne peut avoir les véritables qualités de l'homme (*âdémylygh*); dans un être sans fidélité ne brillera jamais l'œil de l'espérance; d'un ami infidèle on n'obtiendra jamais l'union éternelle. Fidélité et pudeur ont fui ce triste monde sans foi ni vergogne, pour chercher un refuge dans celui de l'inanité, où elles ont oublié ce qu'elles laissaient derrière elles. Envers qui ai-je une seule fois fait preuve de fidélité sans en avoir reçu, en échange, plus de cent marques d'infidélité? A qui ai-je présenté une seule fois le miroir de l'affection sans avoir vu s'y reproduire mille traits d'inimitié? Tant que les plaintes contre l'injustice et l'infidélité du siècle formeront la base de l'édifice du monde, les pauvres malheureux comme moi devront brûler dans cette fournaise; tant que l'absence de bonne foi sera la pierre angulaire de la société, nous devrons, pau-

sa force et sa puissance;» de là, *muruwet* se prend dans le sens de «générosité, humanité.»

[1] Le mot *âdémylygh*, employé ici, est synonyme de *merdi*, qui dans le langage des soufis désigne la vertu, la véritable piété, le caractère de l'homme religieux. (*Pend-Nâmè*, p. 302.)

[2] «Honte, pudeur, modestie» الحيا من الايمان «La pudeur fait partie de la foi.» (M. Reinaud, *Monuments arabes*, II, 160.)

vres infortunés, tourbillonner autour de cette flamme. L'infidélité et le manque de pudeur du temps font de ma poitrine une plaie; elles me déchirent les entrailles. Pour énumérer les premières, il me faudrait plus que la patience de Job; pour décrire les secondes, plus que la longévité de Noé! Ô Seigneur! donne aux oppresseurs l'équité et la pitié; accorde aux opprimés la patience et la résignation!

La Douceur (*hilm*) est le verger de l'humanité, la montagne de diamant de l'espèce humaine, l'ancre de salut dans la mer des événements, le contrepoids de la balance de l'humanité. Des qualités humaines c'est la plus précieuse; elle porte les hommes à s'honorer et à se respecter mutuellement; elle engage les grands à avoir bienveillance et bonté pour les petits.

MAXIMES ET SENTENCES TIRÉES DES ŒUVRES ET DES PAROLES DES SAINTS (*evliâ*).

De l'amour de Dieu. — L'âme des hommes embrasés de l'amour divin [1] est un feu qui amollit le cœur le plus dur, qui attendrit l'œil le plus sec.

Le cœur embrasé de l'amour divin [2] est une lampe ardente, l'œil du suppliant une source intarissable.

Le rôle du feu est de consumer, celui du vent d'emporter la poussière.

[1] *Derd ehli.*

[2] *Derdlyq gueunul.*

La faiblesse et la prière sont la condition de l'amant; le feu et l'ardeur, son caractère spécial; le papillon se consume, se brûle; le rossignol se plaint, gémit; où donc est le repos?

Le souffle des *seuz-ehli*[1] est un doux zéphyr qui chasse les souillures de l'amour-propre, de l'égoïsme, et qui disperse la poussière de la colère.

Dévotion; prévarication. — La dévotion et la piété sont louables à tout âge, mais surtout dans la jeunesse.

Piété veut actions de grâces; péché, prière et repentir; ce sont les signes des hommes de Dieu; le feu du repentir sèche la robe que la fange du péché a souillée. Reconnaître sa faute, en demander pardon, est un témoignage de l'assistance divine; s'enorgueillir des mérites de la piété est un piége de Satan; l'un est le fait du religieux présomptueux, l'autre celui du vrai pénitent; le premier présente le capital de la vie éternelle; le second, la parure mensongère d'un désespoir sans fin.

Aux yeux du monde, le prévaricateur est un ignorant; il l'est plus encore aux yeux des purs; dans toutes conditions, la prévarication est coupable, mais surtout sous le manteau du religieux (*parça*).

Boire du vin est défendu par la loi; il faut donc s'en abstenir; en boire beaucoup et en public, c'est prévariquer; en petite quantité, par exception et en

[1] Prophètes inspirés de l'esprit divin. Moïse est dit, par les musulmans, *Kélim-oullah* «le Verbe de Dieu;» Jésus-Christ, *Rouh-oullah* «l'Esprit de Dieu.»

secret, est possible; en effet, peu, c'est rentrer dans les prescriptions divines; en secret, c'est le fait des hommes d'esprit. Aux hommes bien portants, bien boire cause la gaieté, ne pas boire du tout donne la santé. Quant à l'ivrognerie, elle est la mère de tous les vices; l'ivrogne s'abreuve, verre par verre, à la coupe empoisonnée qui tue sa dignité d'homme.

Le *chériat* « la lettre de la loi » est la voie royale qu'on doit suivre jour et nuit; c'est la route droite et directe où l'on n'a nulle crainte de s'égarer; quiconque y chemine est sûr de parvenir au bonheur dans cette vie et dans l'autre; par elle seulement on atteint le but.

De l'assistance divine.—Tout coureur n'arrive pas.

Qui a perdu l'œil du *ïaqyn*[1] ne peut voir les amis de Dieu.

Qui a le pied du *tevfyq* frappé de claudication ne peut s'avancer dans les voies du Seigneur.

Roi ou soldat du guet (*ïaçaqlygh*), l'homme ne peut réussir sans l'*indïet*[2]. Dieu accorde-t-il l'*indïet*, le dernier des esclaves devient le premier des rois. Loqman, qui était un esclave, a élevé sa tête, par le don de la sagesse et de la prophétie, jusqu'à la voûte des cieux; tandis que Goliath, qui possédait mille esclaves, est tombé sous le glaive de la colère divine[3].

[1] Intuition produite par l'énergie de la foi. (*Notices et Extraits des manuscrits*, XII, 346.)

[2] Secours divin, synonyme, en quelque sorte, de *tevfyq*. (Voir plus haut.)

[3] Voyez M. Reinaud, *Monuments arabes*, I, 159.

Du monde. — Donner son cœur à ce qui n'est pas durable est folie.

Aie peu d'attachement pour les choses de ce monde; tourne ton cœur vers les biens que donnent celles de la religion.

Donne ton cœur à celui en dehors duquel tout n'est que déclin : l'Éternel, l'Infini; oublie pour le seul être *bâqy* « permanent » tout ce qui est *fâny* « périssable; » donne-lui fermement ton cœur, et oublie ensuite l'être et le non-être.

Aspire à la *communion* avec l'ami suprême; si tu ne peux l'obtenir, approche-toi de ses amants favoris; la flamme de ce feu est encore, il est vrai, loin de toi; mais si une seule étincelle peut t'atteindre, cela suffit; une étincelle tombe-t-elle auprès du voile, elle le consume.

Qui vit au milieu du monde y trouve le plaisir; qui s'en éloigne obtient la paix.

Désires-tu le repos? ne te mêle pas aux gens du monde; veux-tu trouver grâce devant Dieu? renonce-toi toi-même.

Les amis du siècle aiment le mal; qui se joint à eux s'éloigne de Dieu.

Ne t'abandonne pas au goût des beaux vêtements; quelque riche que soit l'habit, celui qui le porte vaut mieux.

Brise avec la richesse, embrasse la pauvreté (*faqr*).

Quiconque fait parade de sa force paraît oublier que Dieu seul est fort; mais à peine cette prétention a-t-elle eu le temps de traverser le cœur de l'homme

que déjà, poussière qu'il est, le vent l'a emporté et dispersé.

Infidélité du monde et de la vie.—Ne compte pas sur la fidélité des hommes; ce serait dessécher le palmier de la raison avec le *sémoum* d'une folle pensée.

Pour un acte de fidélité, attends-toi à dix perfidies; et encore estime-toi heureux d'en être quitte à ce prix.

Chien difforme, mais fidèle (*véfâlygh*), vaut mieux que beau jeune homme infidèle et ingrat [1].

Le monde n'est qu'accidents; lui donner ton cœur serait insensé. Comme la vie, le monde est infidèle; ce serait donc faire une faute que de se fier à lui.

Quel sera mon lendemain? que verrai-je même, d'ici à la fin de ce jour? je l'ignore; l'homme marche vers l'éternité à laquelle cette vie dérobe à peine quelques instants.

De la cour.—Il vaut mieux être loin que proche de la cour des rois, du banquet des princes; fuis-les le plus possible.

Le favori d'un roi est l'homme qui doit avoir le plus de crainte.

Oser se mettre au service des rois, c'est rompre soi-même le fil de sa propre existence, c'est verser du poison à un homme altéré, demander soi-même le glaive pour sa propre mort. Les sages ont, avec

[1] Voyez, sur la légende du chien des sept dormants auquel il est fait allusion ici, M. Reinaud, *Monuments arabes, etc.* I, 186; II, 59 et suiv.

raison, comparé les rois au feu : on ne peut en tirer avantage qu'en se mettant à distance. Tenez-vous loin du feu, il vous sera agréable; jetez-vous-y, il vous dévorera.

Présente tes mains au feu pour les réchauffer; dès qu'il te brûlera, éloigne-toi au plus vite.

Le sage ne fait nul fond sur la faveur des rois et n'ajoute pas foi à la parole des fous; ceux-là jouissent d'un libre arbitre absolu; ceux-ci en sont totalement privés; il faut donc se garder des uns et des autres, puisque chez les premiers, comme chez les seconds, se trouve l'opposé de la prudence et de la vraie sagesse.

Un roi doit inspirer à ses ennemis une telle crainte, que ses amis mêmes ne se croient pas à l'abri de sa colère; il doit montrer à ses adversaires une telle sévérité, que ses partisans mêmes ne restent pas sans crainte.

Aie compassion de l'opprimé, pour échapper aux vexations de l'oppresseur[1].

Ne pas encourager l'homme capable est une injustice; combler l'incapable est une indignité.

As-tu à souffrir des mauvais traitements du méchant, rends grâces à Dieu; remercie-le de ce que l'iniquité ne vient pas de toi, de ce que ton oppresseur n'est pas l'opprimé; il vaut mieux être victime qu'auteur de l'oppression; souffrir mille vexations

[1] Si tu ne compatis aux maux de l'indigence,
Tu pourras quelque jour partager sa souffrance.

ne doit pas paraître excessif; mais il faut trouver mille obstacles à en commettre une seule.

Modération dans les désirs. — Se contenter de ce qu'on a est le principe de la véritable indépendance (*istighnâ*); c'est la parure de la sainteté et de la gloire.

La modération dans les désirs est un trésor inépuisable[1].

On a beau charger le chameau, il ne se relève pas; tendre la tente, elle ne s'enlève pas.

Dès qu'une affaire peut se terminer avec de l'argent, ne t'expose pas; regarde, dans ce cas, la dépense comme une bonne fortune, et dirige-toi vers le port du salut[2].

Dans toute chose d'une issue difficile et douteuse, il faut choisir le côté le moins pénible, au physique comme au moral[3].

Estime comme une bonne fortune le peu de jours qui te sont donnés; rends grâce à Dieu de ta santé.

Regrettes-tu de n'avoir pas de pantoufles, regarde ceux qui ont perdu leurs pieds, et bénis le Seigneur.

T'affliges-tu de n'avoir pas de turban, jette les yeux sur ceux dont la tête est fendue en deux morceaux, et dis une prière d'actions de grâce.

Au reste, si tu n'as pas d'argent dans ta bourse,

[1] « Contentement passe richesse. »

[2] « Tant que l'affaire peut réussir par de l'argent, il ne faut pas risquer sa vie. » (Sadi, *Gulistan*, traduction de M. Defrémery.)

[3] « De deux maux il faut choisir le moindre. »

songe que tu n'as pas, dès lors, à t'inquiéter de celle-ci.

Si tu n'as pas de cheval, tu n'as pas besoin de t'inquiéter de l'achat de l'orge.

Si tu n'as pas d'esclaves, tu n'es l'esclave de personne.

En tout état de choses, remercie Dieu, et sois content de ton sort.

Sache qu'il y a des peines plus grandes que les tiennes; que bien des gens succombent sous le poids de chagrins plus cruels que les tiens; que si tu es préservé des adversités qui affligent tant d'autres, c'est par l'effet d'une grâce spéciale que Dieu t'a accordée en la refusant à des milliers de tes semblables; c'est donc un pur don du Seigneur; rends-lui-en grâce, et sache que tu ne le remercieras jamais assez.

Charité. — Dieu voit le péché de l'homme, et il le couvre du voile de sa miséricorde, tout en pouvant le punir; mais Dieu feint de ne pas voir et de ne pas reconnaître son ennemi. Suivons donc l'exemple qui nous est offert par Dieu lui-même, et ne faisons pas tant de bruit pour ce que nous voyons.

Le sage tire enseignement des péchés d'autrui, mais il ne les lui jette pas à la face.

Vers. Le sage voit-il un défaut dans le prochain, il cherche à s'en préserver, mais il ne le divulgue pas.

Dévoiler les défauts cachés d'autrui, c'est se mon-

trer peu digne de confiance et se faire tort à soi-même.

Le sage fuit les contestations et ouvre la porte à la conciliation.

Modestie; déférence. — Badinage engendre la perte du respect; familiarité déchire le voile de la modestie (*haïa*), détruit la déférence mutuelle (*èdèb*). Autant que possible, ne renverse pas l'édifice de la déférence et de la considération envers le prochain; ne sors pas du sanctuaire de la modestie et de la déférence.

VERS. Modestie et déférence sont un signe de religion; respect et considération pour autrui sont un principe de bonheur; quiconque sera renommé pour sa modestie et son respect du prochain atteindra certainement le but.

Ne demande pas modestie au prévaricateur endurci, ni fidélité à l'homme injuste et oppresseur.

Bienfaisance. — Qui se consacre au service des hommes y consume sa vie mortelle, mais acquiert la félicité éternelle; ne t'éloigne pas de quiconque agit ainsi; n'oublie pas que cette vie est périssable, l'autre éternelle.

Double est le bienfait accompli de bonne grâce.

Qui a jamais fait le bien ou le mal sans en avoir reçu la récompense ou le châtiment?

Qui a pratiqué la vertu ou le vice sans en recueillir les fruits?

Sème dans le champ de ta vie la graine du bien,

et demande au paysan ce qui en sortira, il te répondra : « Je recueille ce que j'ai semé. »

Le riche sans bonnes œuvres est un nuage sans pluie; le savant sans production, un mulet chargé de livres. Courbé sous un faix précieux, le *hammâl* « portefaix » n'en tire que deux *direms* de salaire.

Si le riche, durant sa vie, ne gagne pas les cœurs par ses libéralités, son nom, après sa mort, ne sera pas béni [1].

La bienfaisance donne la vie; elle offre l'occasion d'acquérir une bonne renommée; c'est sur elle que repose l'espoir d'échapper aux peines de l'enfer. Toutes les qualités de l'homme sont réunies dans la bienfaisance; sans elle, l'homme n'est pas véritablement homme.

Un bref délai de quelques jours t'est donné, ô homme, sur cette misérable terre; fais donc les préparatifs du grand voyage de l'éternité; quels sont-ils? de bonnes œuvres, et mettre ta confiance en Dieu. En effet, ne t'appuie pas sur tes propres œuvres; car sans la miséricorde divine et la grâce, science et œuvres ne sont rien.

Être bon envers les méchants, c'est nuire et faire injustice aux bons; donner des soins à la chauve-souris, c'est vouloir la perte de la colombe; prendre parti pour le chacal, c'est faire sécher les œufs de la poule [2].

[1] Sadi a exprimé la même pensée.

[2] « Avoir pitié de la panthère, c'est être injuste envers les moutons. » (Sadi.)

Attendre le bien du mal, c'est folie; espérer pitié du chien pour le cerf, de l'épervier pour la colombe, c'est insensé.

De l'avare. — L'accroissement de son trésor cause à l'avare mille tourments; de son côté, l'envieux ne goûte que de tristes jouissances; le premier s'avilit dans la garde de son trésor, le second se ronge dans la laideur de son vice.

Aujourd'hui l'avare ramasse tout ce qu'il peut entasser; demain son tombeau sera aussi triste qu'a été sa vie.

Il serait étrange de voir un avare fidèle, et un cœur généreux perfide.

La cupidité mène à l'avilissement; le riche cupide est bas et méprisable; la vie de l'homme cupide se consume en dégoûts incessants.

Ne demande pas générosité à l'homme cupide, et l'aumône au mendiant.

Le riche, couvert d'une vieille robe, ressemble au banqueroutier vêtu de satin.

Du bien et du mal. — L'espèce humaine aime son péché; l'homme chérit ses enfants, quoique laids, ses vers, quoique mauvais : les uns comme les autres sont de lui; peu importe, dès lors, qu'ils soient beaux ou laids; pour lui, ils sont charmants [1]. Ainsi ne fait pas le sage; il estime les uns et les autres à leur juste valeur. Apprends donc à discerner le bien

[1] La Fontaine a dit, dans *l'Aigle et le Hibou* :

Nos petits sont mignons,
Beaux, bien faits et jolis sur tous leurs compagnons.

du mal; trouve bon ce qui est bon, mauvais ce qui est mauvais; si tu trouves bien ce qui est mal, il en résultera nécessairement que tu trouveras mauvais ce qui est bon.

Sois bon ou mauvais, il y a une distance énorme entre le bien et le mal; qui veut atteindre deux navires se noie.

Qui cherche le mal est coupable, qui le dit est un misérable.

Qui recherche les bons et saisit le pan de leur robe prend le meilleur parti.

Si tu ne sais pas faire le bien, au moins ne fais pas le mal; si tu ne sais pas apprécier la supériorité du bien, ignore au moins le mal. Ne connais-tu pas le bien, fréquente ceux qui le pratiquent; et si tu ne peux être admis dans leur société, rapproche-t-en le plus possible.

Repentir des fautes. — Erreur et faute sont le lot de l'espèce humaine; heureux l'homme vigilant qui reconnaît son erreur et son péché; celui qui reconnaît sa faute et la confesse, s'en corrigera. Le remède contre le péché, c'est de le regarder en face et de le reconnaître. Si la concupiscence t'opprime, verse des larmes de repentir, et réfugie-toi dans le sein de Dieu; cramponne-toi au seuil de la douleur de tes fautes et restes-y fermement attaché. Il y a deux voies, celle du péché et celle de la pénitence; quand la première est fermée, la seconde est libre.

De la parole. — La langue a reçu l'insigne honneur d'être l'instrument de la parole, la parole elle-même;

aussi vient-elle à tourner au mal, elle est la cause des plus grands maux. Si, d'un côté, la langue est la fontaine d'où jaillit la source de la félicité, de l'autre elle est le point de l'horizon d'où se lève l'astre néfaste du péché. Par la langue, l'homme est supérieur à l'animal; par elle encore, il se distingue de ses semblables.

Telle parole comble de joie celui qui l'entend, telle autre coûte la vie à celui qui la dit.

La langue est la serrure du trésor du cœur, la parole en est la clef; celle-ci dévoile, en effet, l'état du premier; elle fait voir s'il contient des perles fines ou simplement des débris de coquilles.

Ne révèle à personne ton secret, pas même peut-être à toi-même; si le dépôt de ton propre secret te pèse, il serait absurde de le confier à d'autres. Si tu ouvres toi-même ton trésor pour en éparpiller les perles, songe, dès lors, à ce que les autres en devront faire.

Parole sans retenue, caractère sans valeur.

Le cœur a de la peine à maîtriser la langue; mais il ne faut pas oublier qu'une mauvaise parole, une fois dite, peut faire courir danger de vie.

Au grand parleur, honte et dérision.

Diseur de frivolités est semblable au chien qui aboie jusqu'au matin.

Sois maître de ta langue, ne parle qu'avec prudence.

Discours sans réflexion est cause de repentir.

Abstiens-toi de paroles inutiles, et garde-toi de fermer l'oreille à un discours utile.

L'ignorant qui s'épuise en vains discours, et l'âne qui brait sans motif, sont semblables l'un à l'autre.

Parmi les différentes sortes de paroles, le mensonge est la pire de toutes. Plaise à Dieu que l'homme qui passe son temps à débiter des mensonges ne trouve pas d'auditeurs disposés à les accueillir comme vérités, et à lui permettre ainsi d'atteindre son but.

Quel homme indigne, en vérité, que celui qui n'a honte ni de Dieu, ni des hommes!

Qui dit menteur, dit homme oublieux, s'écartant du chemin de la réflexion et de la prudence.

Le menteur n'est pas un homme; proférer un mensonge n'est pas le fait des *irân*.

Qui travestit la vérité en mensonge vend une pierre précieuse pour l'ordure.

Ne fais pas de la vérité le mensonge; n'emploie pas pour le mensonge la langue faite pour dire la vérité.

La parole du menteur ne trouvera jamais crédit auprès des hommes droits; le mensonge peut passer deux ou trois fois; mais dès qu'il est reconnu, il couvre de honte le menteur, et on n'ajoute plus foi à ses paroles.

Petit mensonge est grand péché; c'est un poison mortel, quoique à petite dose.

Mauvaise langue blesse autrui et se nuit à elle-même.

Toute mince que soit la pointe de l'aiguille, elle ne crève pas moins les yeux.

Bonne parole est brève.

Bonne parole est empreinte de douceur et de paix; elle console le cœur affligé; c'est dans la parole que réside tout le bien; aussi a-t-on dit d'elle qu'elle est la vie de l'âme; c'est avec son souffle vivifiant que le Messie ressuscitait les morts.

N'oublie pas de parler quand il le faut, et de te taire quand tu dois garder le silence.

Ne tais pas la parole à dire à propos; ne dis pas celle qu'on doit taire.

Parole véridique est considérée; parole servile ne l'est pas.

Cerveau sain, langage éloquent.

Parole vraie n'a pas besoin d'ornement; la parole vraie est sans apprêts; elle n'a pas à s'inquiéter de sa simplicité; qu'importe à la rose la déchirure de son vêtement, à la perle la forme défectueuse de sa coquille?

Les amis de Dieu, qui sont l'essence de la véracité et de la pureté, ont dit : « Le menteur est l'ennemi de Dieu. »

Le sage ne dit que la vérité; mais toute vérité n'est pas bonne à dire.

Intempérance de langage et de manger. — Peu parler est marque de sagesse; peu manger, principe de santé; ne pas retenir sa langue est le fait de l'ignorant, s'abandonner à la gloutonnerie est celui de l'animal.

Modérer son appétit est un indice de sagesse; se rassasier est, au contraire, une cause de torpeur.

Quiconque cède aux désirs de son cœur marche à sa ruine, se fait l'instrument de sa propre perte; à ses yeux, défauts sont mérites; mérites, défauts.

Pour le gourmand[1], il n'y a d'autre mérite que celui de manger de tout; pour l'orgueilleux[2], que celui de parler de lui-même et de faire son propre éloge.

L'oiseau ne s'abat pas sur le roseau inconnu de lui, ni sur le filet du chasseur; il ne veut pas se mettre en cage lui-même; le millet du chasseur ne l'attire pas.

En jetant l'appât au poisson, le pêcheur fait appel à la concupiscence (*nefs*) de ce pauvre animal; celui-ci ne s'y laisse prendre que par le besoin de vivre[3].

Des amis et ennemis. — Ne dis pas de tout homme qu'il est ton ami; cette marchandise est rare dans le monde[4].

Ne prends pas pour ami un ignorant ami; n'éteins pas avec le vide de ses frivolités le flambeau de ton intelligence.

D'un sage ennemi on peut tirer profit; d'un sot ami on ne doit attendre que désavantage[5].

[1] *Nefs-perver.*

[2] *Nefs-perest.*

[3] « Si ce n'était la tyrannie du ventre, aucun oiseau ne tomberait dans les rets de l'oiseleur, et celui-ci même ne tendrait pas ses filets. » (Sadi.)

[4] Chacun se dit ami, mais fou qui s'y repose;
Rien n'est plus commun que le nom,
Rien n'est plus rare que la chose.
(La Fontaine.)

[5] Rien n'est si dangereux qu'un ignorant ami;
Mieux vaudrait un sage ennemi.
(La Fontaine.)

L'effronterie ne convient pas à l'amitié, l'impureté à l'intimité.

Bon vêtement est l'ornement du corps, bon camarade le repos de l'âme.

Le véritable ami est celui qui ne souhaite pas à son ami ce qu'il ne désire pas pour lui-même, et qui n'ambitionne pas non plus ce que désire celui-ci.

N'appelle pas ton ami celui qui est ton ennemi naturel; ne te laisse pas duper et ne te dupe pas toi-même.

Ton ennemi naturel deviendra ton ami le jour seulement où l'eau cessera d'éteindre le feu et le vent de chasser la poussière.

Entre Satan et l'homme il existe une inimitié naturelle et instinctive : l'un a été créé de feu, l'autre de terre; si le premier élément a le dessus, il réduira l'autre en cendres; si c'est le second, il étouffera le feu. N'oublie pas l'inimitié de Satan contre Adam; ne prends pas pour ami celui qui fut l'ennemi de ton père, celui qui le fit chasser du paradis, afin de le tenter, pendant longues années, sur cette pauvre terre d'exil. Quelques fils de ton père, voulant tirer vengeance de Satan, l'ont abaissé, humilié, et sont parvenus à le dompter au moyen de la piété et de la lutte contre leurs passions; entre nous et lui, l'inimitié sera éternelle. Ne cesse donc pas d'être en garde contre cet ennemi implacable, et ne jette pas toi-même sur ton *khirmen* « meule » le feu de la révolte que tu ne pourrais étouffer.

Ridicules. — Vieillard[1] faisant le jeune homme, et jeune homme faisant le vieillard, manquent, l'un de pudeur, l'autre de raison.

Vieillard qui se teint la barbe, et jeune homme qui se baigne dans l'eau de rose, sont tous deux ridicules.

Quand le vieillard s'appuie sur le bâton de la déraison, on se rit de sa barbe blanche.

La toilette ne fait pas l'homme, ni la fleur le papillon.

De la science. — Savoir et sagesse sont la parure des hommes; celle des femmes se trouve dans la grâce de leur toilette.

Quiconque, par ses efforts, acquiert la science, est un sage.

Qui ne sachant rien demande et apprend, devient savant; qui ne demande pas, commet une injustice envers soi-même.

Qui apprend peu à peu, finit par devenir savant; réunie goutte à goutte, l'eau devient une mer.

Le sage, fils du pauvre, est l'égal des grands; le sot, fils du riche, est l'égal des misérables.

Rois et princes recherchent la lumière de la science; tous méprisent la sottise et l'ignorance.

Étudier et ne rien produire, c'est creuser un sillon sans y rien semer, ensemencer un champ sans y faire la moisson.

Qui refuse de s'instruire est un sot; barbare est

[1] *Qâry;* en ouighour, *khâry.* (Klaproth, *Dissert. sur la langue et l'écriture des Ouighours.*)

celui qui ouvre sur lui-même les portes de l'ignorance.

Des conseils. — Donner un conseil à l'oreille du fou (*tilbè*), c'est vouloir mettre un lien au pied du mouton.

Qui n'écoute pas les bons conseils trouvera sa punition dans ses propres regrets et dans les reproches qu'il s'adressera à lui-même.

Le conseil de l'ignorant est certainement faux, celui de l'ennemi l'est probablement; en écoutant le premier, on est trompé; en prêtant l'oreille au second, on se trompe soi-même. Il est bien d'entrer dans les idées du sage; il ne l'est pas d'être dupé ou de se duper soi-même.

Le bourdonnement de la guêpe fait penser à son aiguillon, la vue du miel à sa saveur.

Dans les discours de l'homme ivre il y a parfois du bon sens; quel que soit l'état de l'homme, il peut offrir des éclairs de sagesse et de raison.

Épilogue. — Ô mon Dieu! dans ce traité, j'ai parlé du bien et du mal, et peut-être suis-je du nombre des méchants; mon avidité du bien me dit cependant que je ne suis pas éloigné des bons; aussi, confiant dans votre miséricorde, ô Seigneur! j'espère que vous ne me repousserez pas du milieu des bons, et que vous ne me chasserez pas du côté des méchants; daignez accueillir la sincérité de mon cœur et les pensées tracées par ma plume; ne détournez pas de moi votre visage; enlevez de mon esprit tout ce qui ne serait pas vous, et accordez-

moi la grâce de parvenir à vous, pour jouir du bonheur de contempler éternellement et sans voile votre face adorable.

LE PAPYRUS JUDICIAIRE DE TURIN,

PUBLIÉ

ET TRADUIT POUR LA PREMIÈRE FOIS,

PAR M. T. DEVÉRIA [1].

VI.

PARTIE JUDICIAIRE:

§ 1. *LE TRIBUNAL.*

La commission judiciaire que le roi institua (II, 1) dans le but de statuer sur la culpabilité des accusés, avec recommandation de la plus grande sévérité pour les coupables, se compose de douze membres. Parmi ces personnages, on distingue en première ligne trois grands fonctionnaires, c'est-à-dire deux  *mer-h'ez'* « intendants du trésor [2], » et un , *z'ài-x'â* « ptérophore, ou porte-

[1] Voyez cahiers d'août-septembre 1865, p. 88, et d'octobre-novembre 1865, p. 331.

[2] M. Chabas, dans ses *Mélanges*, I, p. 12, remarque que les fonctionnaires investis de cette charge sont, parmi d'autres officiers de titres divers, ceux qui remplissaient le plus souvent les fonctions de juges.

chasse-mouche[1]. » Après eux sont nommés cinq (officiers?), fonctionnaires dont les attributions ne sont pas encore bien connues[2], puis un *sûten-ṫhemû* « interprète, répétiteur, ou rapporteur royal, » dont les fonctions pouvaient être analogues à celles du procureur du roi dans les tribunaux modernes[3], deux *sx'àn tà a's-t nà s'âû* « grammates du lieu des livres, » c'est-à-dire de la bibliothèque ou des archives, et enfin, un *z'àï-ser'ï* « flabellifère, » ou porte-ombrelle, officier supérieur[4] du corps *n tà âûâï-t*, des *âouâï*, peut-être des exécuteurs[5].

Cette commission de douze membres se divisa en deux sections qui se partagèrent les travaux judiciaires. La première section fut composée des quatre premiers membres, du dixième et du douzième (IV, 1), c'est-à-dire de six membres, ou des deux intendants du trésor, du porte-chasse-mouche ou

[1] Ce titre était supérieur à celui des *flabellifères* ou *porte-ombrelles*, dans l'armée égyptienne. M. E. de Rougé, dans son cours au Collége de France, a comparé les *porte-chasse-mouches* aux maréchaux, et les *porte-ombrelles* aux généraux.

[2] Voyez notes philologiques, n° 5.

[3] Voir notes philologiques, n° 6.

[4] Voyez ci-dessus la note 1.

[5] Voyez notes philologiques, n° 8.

ptérophore, d'un (officier?), d'un grammate ou greffier, et de l'officier supérieur du corps des *âouâï*: elle est toujours désignée par les mots *nà ûrû âàïû* « les grands magistrats » (IV, 1), ou simplement *nà ûrû* « les magistrats [1] » *n tà a's-t s-met-u* « du lieu des jugements, » c'est-à-dire du tribunal. Cette section jugea la première partie de l'affaire, qui paraît avoir été la plus importante; ses travaux sont rapportés dans la quatrième et le commencement de la cinquième colonne du manuscrit.

La seconde section n'est composée que de quatre membres, c'est-à-dire des cinquième, sixième, septième et huitième membres de la commission, nommément désignés (V, 3), et portant tous le titre (d'*officier?*) par lequel ils sont désignés collectivement , dans les formules (V, 7), ainsi qu'un nouveau membre qui leur fut adjoint (V, 6), et qui avait sans doute le même titre, puisqu'il paraît être compris dans la même désignation (V, 7-10).

Les neuvième et onzième membres de la commission, un scribe et l'interprète royal, n'apparaissent en fonction dans aucune partie du manuscrit; mais aucun greffier n'étant désigné pour la deuxième

[1] Voir Chabas, *Mélanges*, I, p. 13.

section, il est supposable que ce grammate y fut joint, peut-être sans avoir voix délibérative. Cela expliquerait comment il n'est pas nommé parmi les juges. Quant à l'interprète royal, il pouvait, en vertu de ses fonctions, être nécessairement membre des deux sections de la commission judiciaire, et ce fait seul indiquerait pourquoi il n'est nommé ni dans l'une ni dans l'autre des deux sections.

Le premier scribe étant désigné parmi les magistrats de la première section, il se pourrait aussi qu'il y ait été introduit comme juge, et, par suite, qu'il n'ait pas rempli la fonction de greffier. Cette fonction aurait alors été confiée au second grammate dans les deux sections, car elles pouvaient ne pas fonctionner en même temps. Cela expliquerait aussi le silence du texte sur ce dernier personnage, et l'identité de l'écriture dans toutes les parties du manuscrit, si l'on admettait qu'il fût en réalité le plumitif original.

Le fait le plus curieux que contienne le Papyrus judiciaire de Turin est certainement la condamnation par le roi, sans acte d'accusation ni instruction préalable, de trois des membres de la première section du tribunal, c'est-à-dire du quatrième (officier?) (VI, 2), du dixième, un grammate de la bibliothèque ou des archives (VI, 3), et du douzième, l'officier supérieur du corps des *âouâï* (VI, 7), ainsi que celle de deux autres officiers de justice qui n'étaient pas membres de la commission judiciaire : un capitaine du corps des *âouâï* (VI, 4) et un fonc-

tionnaire des prisons, qui semble avoir été chargé de l'application de la bastonnade (VI, 5).

J'ai fait remarquer que le discours dans lequel les douze membres de la commission judiciaire sont nommés en premier lieu était certainement prononcé par le roi lui-même. La suppression des formules judiciaires ainsi que l'emploi du pronom de majesté de la première personne indiquent suffisamment dans les arrêts rendus contre les magistrats dont je viens de parler, que c'est encore le roi qui agit en personne et prononce contre eux un jugement sans appel. Ce fait seul peut expliquer la condamnation des juges eux-mêmes.

On voit, d'après ce qui précède, que les titres hiérarchiques aussi bien que le nombre des membres d'un tribunal en fonction pouvaient varier, puisque la première section de la commission judiciaire se composait de six grands magistrats portant divers titres, tandis que la seconde n'était composée, pour rendre ses sentences, que de quatre fonctionnaires d'abord, puis de cinq. Mais il se peut que cette commission, nommée spécialement par le roi pour juger un crime de lèse-majesté, n'ait pas été composée de personnages remplissant habituellement les fonctions de la magistrature, et qu'elle n'ait pas été soumise aux mêmes règlements qu'un tribunal ordinaire.

Nous lisons dans Diodore de Sicile (lib. I, c. LXXV) : « Les Égyptiens ont porté une grande attention à l'institution de l'ordre judiciaire, persuadés que les

actes des tribunaux exercent, sous un double rapport, beaucoup d'influence sur la vie sociale. Il est en effet évident que la punition des coupables et la protection des offensés sont le meilleur moyen de réprimer les crimes. Ils savaient que si la crainte qu'inspire la justice pouvait être effacée par l'argent et la corruption, la société serait près de sa ruine. Ils choisissaient donc les juges parmi les premiers habitants[1] des villes les plus célèbres, Héliopolis, Thèbes et Memphis; chacune de ces villes en fournissait dix. Ces juges composaient le tribunal, qui pouvait être comparé à l'aréopage d'Athènes ou au sénat de Lacédémone. Ces trente juges se réunissaient pour nommer entre eux le président; la ville à laquelle ce dernier appartenait envoyait un autre juge pour le remplacer. Ces juges étaient entretenus aux frais du roi, et les appointements du président étaient très-considérables. Celui-ci portait autour du cou une chaîne d'or, à laquelle était suspendue une petite figure en pierres précieuses, représentant la Vérité[2]. Les plaidoyers commençaient au moment où le président se revêtait de cet emblème. Toutes les lois étaient rédigées en huit volumes, lesquels étaient placés devant les juges; le plaignant devait

[1] Ceci est d'accord avec tous les documents originaux que nous possédons, et dans lesquels on ne voit pas de magistrats proprement dits, mais seulement des grands personnages investis temporairement de fonctions judiciaires.

[2] Le musée du Louvre et d'autres collections possèdent des figurines de la déesse *Ma*, la Vérité ou la Justice personnifiée, en lapis-lazuli sculpté avec une admirable finesse.

écrire en détail le sujet de sa plainte, raconter comment le fait s'était passé et indiquer le dédommagement qu'il réclamait pour l'offense qui lui avait été faite. Le défendeur, prenant connaissance de la demande de la partie adverse, répliquait également par écrit à chaque chef d'accusation; il niait le fait, ou, en l'avouant, il ne le considérait pas comme un délit, ou si c'était un délit, il s'efforçait d'en diminuer la peine; ensuite, selon l'usage, le plaignant répondait et le défendeur répliquait à son tour. Après avoir ainsi reçu deux fois l'accusation et la défense écrites, les trente juges devaient délibérer et rendre un arrêt qui était signifié par le président, en imposant l'image de la Vérité sur l'une des parties mises en présence[1]. »

Le tribunal que nous voyons fonctionner dans le procès du Papyrus de Turin procède différemment: chaque accusé subit un interrogatoire avant d'être jugé, si l'on en excepte ceux que Ramessès III condamna lui-même. Les deux sections réunies de la commission judiciaire ne contiennent pas les *trente* juges dont parle Diodore; elles ne s'assemblent pas pour rendre leurs sentences.

Dans une affaire de lèse-majesté, en effet, où le plaignant est le roi, la forme du jugement peut être très-différente de celle d'un procès civil ou criminel.

Observons cependant que si notre manuscrit ne nous montre pas les trente juges dont parle Diodore,

[1] Traduction de M. Ferd. Hoefer.

les monuments mentionnent souvent les *sûten* XXX « trente royaux, » ou mieux, les ou « trois dizaines de royaux, » que M. de Rougé pense, avec raison, pouvoir être ces mêmes magistrats *entretenus aux frais du roi*. Il est fort possible que ce soit parmi les membres de ce tribunal que Ramessès III a élu une commission judiciaire de douze personnes pour juger les coupables de cette conspiration dont nous sommes parvenus à découvrir les principaux éléments.

On peut ajouter que, si l'on sépare de la commission judiciaire les deux scribes ou greffiers, ou un de ces deux grammates et l'interprète royal, ou bien même ces trois personnages, en ajoutant à la commission le membre supplémentaire qui y est introduit, col. v, au-dessus de la ligne 6, on se trouve en face de dix membres, qui peuvent être les dix magistrats fournis au grand tribunal par la ville de Thèbes; ce qui semblerait donner quelque valeur à cette dernière hypothèse, c'est que le Papyrus Abbott mentionne souvent *dix commissaires* qui formaient un conseil particulier. Mais ce ne sont là que des conjectures, et d'autres textes pourront quelque jour les confirmer ou les détruire.

§ 2. *ÉTUDE DES FORMULES JUDICIAIRES.*

Nous venons d'examiner la composition du tribunal et son mode d'organisation, étudions main-

tenant les formules judiciaires auxquelles la fin de la colonne II nous a déjà presque initiés, et comparons-les en même temps aux formules analogues que nous fournissent d'autres documents.

Au commencement de la colonne IV, on lit une première rubrique ainsi conçue :

Ret'u[1] *a'nī-t h'er nà botàûī*
Les gens amenés pour les abominations

àdìtû a'-a'r-û dûàī-n-a' r tà
grandes qu'ils firent, je (les) ai mis au

a's-t s-met m-met nà ûrâ
lieu du jugement, en présence des grands

àdītû n tà a's-t s-met
magistrats du lieu du jugement

r s-met-û a'n ....
pour être jugés par[2] N. N. N. ....

[1] Ce mot est en rouge dans l'original.

[2] Suivent les noms des membres de la première section de la commission judiciaire.



a'â-u *s-met-â* *a'â-u* *qem-â*

qui les jugent, qui les trouvent



m *âz'âï* *a'â-a* *dââ-t* *doma'â-*

en culpabilité, qui leur font appliquer



ân *tâï-â* *sbâï-t* *a'â*

leur châtiment, et



nâï-â *botââï* *a'z'â-â.*

leurs abominations leur sont enlevées.

Je divise cette formule en plusieurs sections ou membres de phrase :

1° Le premier mot *ret'-u* « hommes, gens, » écrit en rouge, s'applique aux accusés; on en reconnaît les restes au commencement des lignes 5 et 8 du premier fragment; on le retrouve également en plusieurs autres endroits (II, 5; V, 1-3), et particulièrement en tête des autres rubriques (V, 4; V, 6; VI, 1; VI, 6), où il est toujours écrit en rouge. Dans le jugement de chaque accusé, à une seule exception près (V, 7), il est remplacé par l'expres-

sion *x'erû àà* « (le) grand criminel[1], ou (le) très-coupable, » au singulier, suivie du nom et des titres de l'individu. J'avais d'abord hésité entre cette signification et celle de « grand crime » qu'on trouve dans les Papyrus Lee et Rollin, en suppléant la particule de flexion si souvent omise dans les textes, ce qui donnerait, « grand crime » d'un tel, comme titre de chaque acte d'accusation suivi de jugement. Mais un passage de notre manuscrit (V, 2) emploie ces mêmes mots comme une épithète dans le texte courant; il n'y a pas à s'y tromper, puisque la même phrase se trouve répétée plusieurs fois sans épithète pour d'autres accusés (IV, 14-15; V, 4, etc.). Un autre passage est plus concluant encore : après les jugements des trois premiers accusés, Paï‑baka‑kamen, Mesdi‑sou‑râ et Pa-anaouk, intendant du gynécée royal au harem, vient celui d'un nouveau coupable, Pendouaouou, dont la complicité est ainsi exprimée (IV, 5) :

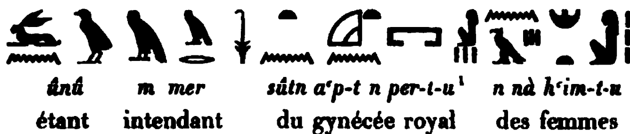
Pà	*a'r-t*	*a'-a'rû-w*	*ûâ*	*a'r'mâû*
Le	fait d'avoir	fait lui	un	avec

Pàï-bàka'-kàmen	*Mesdī-*
Païi-baka-kamen,	Mesdi-

[1] Cf. Chabas, *Mélanges*, I, p. 10.



sû- rá pàï kï x'erû
sou-râ, (et) l'autre coupable



ânû m mer sûtn a'p-t n per-t-u[1] *n nà h'im-t-u*
étant intendant du gynécée royal des femmes



per-x'en-t-u.
du harem.

« Le fait de s'être uni à Paï-baka-kamen, Mesdi-sou-râ et l'autre *coupable*, l'intendant du gynécée royal des femmes du harem. » Or cet *autre coupable* est nécessairement le troisième accusé précédemment nommé, Pa-anaouk (IV, 4), qui, dans l'acte d'accusation à lui relatif, est qualifié du titre qu'on vient de lire. Il ne reste donc aucun doute sur le sens du mot *x'erû* « coupable, criminel, » ce qui n'empêche en aucune manière le radical *x'er* d'avoir pour première signification le sens de « tomber, faire une chute ou être tombé, abattu, renversé[2], avoir fait une chute; »

[1] Je ne suis pas certain de la transcription de ce groupe hiératique; les signes que je lis provisoirement *a'p-t n per-t-u* ne devraient, il me semble, former qu'un seul mot exprimant le « gynécée. »

[2] Chabas, *Mélanges*, I, p. 35.

car de là il n'y a pas loin au sens de faillir, tomber en faute, se rendre coupable ou criminel. C'est aussi une des épithètes dont les Égyptiens qualifiaient le plus ordinairement leurs ennemis; on l'a souvent rendue par les mots *vil*, *méprisable;* mais l'idée de grandeur qui s'y joint dans l'expression étudiée me paraît tout à fait incompatible avec ce sens, même pour la formation d'un superlatif; on aurait certainement employé le mot *ûr* « très, beaucoup, » de préférence à *âà* « grand; » car en aucune langue on ne peut dire : *grandement vil*, pour *très-vil.*

2° L'expression *a'nî-t her...* « amenés pour..., cités (en justice), mis en accusation à cause de (tel délit), » se retrouve sans variantes dans les rubriques V, 4 et V, 6, où elle est suivie d'indications relatives aux différents motifs de la mise en jugement[1]. M. Chabas interprète comme nous le premier mot : « amener, conduire devant un juge, traduire devant un tribunal[2]. » Les mots qui suivent confirment effectivement cette signification. On lit une autre forme du même radical , à la ligne 5 du premier fragment, et, dans tous les jugements particuliers, ce même mot est écrit en rouge au singulier, avec le pronom de la troisième personne A'N-TÛ-W « il est amené, » puis en

[1] Voir chap. V, Matière de procès.
[2] Chabas, *Mélanges*, I, p. 8.

noir : [hieroglyphs] *h'er* « pour, à cause de [1], » et le détail du délit.

3° [hieroglyphs]

Dûàï-n-a' r tà a's-t s-met.

« Je (les) ai mis au lieu du jugement. »

Le premier mot *dûàï-n-a'* est la première personne du singulier du temps passé du verbe [hieroglyph] *dûà* « donner, placer, mettre, » si connu, qu'il n'y a pas à y revenir [2]. La voyelle finale *ï* indique le passé comme le participe passif. Ce verbe, comme on le sait, s'écrit aussi avec le signe [hieroglyph]; ces deux caractères répondent l'un et l'autre à l'expression phonétique [hieroglyphs] *dûà*, dans les variantes du nom du génie *Dûà-mû-t-w* et dans celles du verbe *dûàû* « adorer. » Cela prouve que sa prononciation, quant aux voyelles, devait être analogue à celle du copte ϯⲟⲓ, *dare*, et quant à la consonne, à la forme ϯ, que les Coptes prononcent toujours *di*. Dans les transcriptions grecques, les voyelles sont ordinairement oblitérées, mais on en retrouve encore la

[1] Dans un ou deux passages où la même formule est reproduite, cette préposition a été omise.

[2] Ce verbe est à la première personne, comme si le roi, qui vient de parler dans les discours préliminaires, conservait encore la parole. Il n'est même pas impossible de reconnaître dans le groupe hiératique une nouvelle forme simple du pronom de majesté. On devrait lire alors *dûàï-A'*, au lieu de *dûàï-n-a'*. Toutes les autres formules régulières sont à la troisième personne.

trace dans le nom Pé*tou*bastes; elles devaient en réalité se contracter dans la prononciation, surtout devant d'autres voyelles.

Dans la troisième rubrique (V, 6), ce verbe est supprimé, et, par ce moyen, deux membres de phrase de la formule complète, le deuxième et le troisième, sont réunis en un seul : « *Gens* amenés à cause de, etc. au lieu du jugement. » Dans une autre, la forme passive est différemment exprimée : *a'û-tû dûà-tû-u* « ont été mis, » et les autres mots du membre de phrase que nous étudions sont supprimés, ce qui le réunit aussi au suivant. Dans les quatrième et cinquième rubriques, cette partie de la formule n'existe pas. Pour les jugements individuels, on a employé, comme dans la deuxième rubrique (V, 4), le participe passé, combiné avec les auxiliaires, mais au singulier : *a'û-tû dûà-tû-w*[1] « il a été mis, » et les mots suivants sont également omis.

Quant à ces derniers, qui ne figurent que dans les rubriques, ils contiennent, après les mots *r tà a's-t* « vers le lieu, au lieu, » une expres-

[1] En comparant cette forme du singulier à celle du pluriel qu'on vient de voir, on s'aperçoit que cette dernière, *dûà-tû-u*, est une contraction employée pour *dûà-tû-û*, comme plus haut *a'n-tâ-u* pour *a'n-tâ-û*, et *a'û-u* pour *a'û-û*; la forme pleine du pronom étant *û*, la voyelle s'élide après un autre *û*, et il ne reste que le signe du pluriel.

sion qui a été étudiée par M. Brugsch; c'est le mot . (Pour le déchiffrement du groupe hiératique correspondant, voir *Notes philologiques*, n° 11.) Le travail de M. Brugsch[1] étant très-étendu et très-complet sur ce mot et ses homophones, je n'entrerai pas ici dans de nouveaux détails. La lecture *met* ayant été parfaitement établie par ce savant pour le groupe , il me suffira de dire que cette expression est identique à celles qu'il a analysées dans le sixième paragraphe de son premier article[2], et qui s'expliquent par le copte ⲙⲟⲩⲧⲉ T. ⲙⲟⲩϯ M. B. *Clamare, vocare, appellare, accersere, etc.* La forme *s-met* est intensitive et a le sens des mots « citer, appeler (en justice), accuser, interpeller (judiciairement), procéder à un jugement, juger, » et enfin, comme substantif, « jugement[3]. » C'est ce dernier qui est applicable à la phrase qui nous occupe : « (Ils) sont mis au lieu du jugement, » c'est-à-dire, « ils sont appelés à comparaître au tribunal. »

Une variante graphique, tirée du Papyrus Abbott (VI, 7), donne la forme , dans laquelle les deux déterminatifs de l'audition et de la parole répondent très-bien à la double

[1] *Zeitschrift für Aegyptische Sprach- und Alterthumskunde*, numéros de septembre 1863 et suivant.

[2] *Ibidem*, p. 26.

[3] Chabas, *Mélanges*, II, p. 314.

action de la demande et de la réponse dans un *interrogatoire*. Cette interprétation nous paraît donc certaine, et nous traduirons sans difficulté les mots étudiés, de la manière suivante : « (Ces gens) sont mis au lieu du jugement, » c'est-à-dire au tribunal...

4°

m met [*nà ûrû* *âàïû*

« par-devant [les grands magistrats

tà *a's-t* *s-met*] *r* *s-met-*

du lieu du jugement, pour être jugés

(suivent les noms des juges).

û a'n . . . . .

par . . . . .

Après l'expression *m met* « par-devant » ou « en présence de, » qui relie ce membre de phrase au précédent, on trouve dans les différentes parties du manuscrit toutes les expressions qui désignent les magistrats, et que nous avons étudiées en examinant la composition du tribunal ou des commissions judiciaires. C'est la formule de la comparution des accusés devant les juges. Les mots suivants, *r s-met-û a'n*... « pour être jugés par... [1], » après lesquels les magistrats sont nommément désignés, dis-

[1] Ou plus littéralement : « pour les faire interroger par . . . . . »

paraissent généralement dans les autres répétitions de la formule.

5°

a'û-u	*s-met-û.*
ils	les jugent.

Littéralement : « Ils (les magistrats qui viennent d'être nommés) jugent eux (les coupables), ils procèdent à leur jugement. » On trouve naturellement dans les jugements individuels le pronom régime au singulier *a'û-u s-met-w* « ils le jugent, ils jugent lui (le coupable), » et dans d'autres passages, au lieu de ce pronom, la préposition *h'er* « sur, pour, à cause de, » et la mention du délit ou chef d'accusation. On trouve une fois le délit indiqué par le mot *botàû* « abominations, crimes, » sans la préposition, mais je suppose une faute en cet endroit.

En résumé, nous avons ici la mention de la délibération des magistrats qui, comme on va le voir, a pour résultat de constater la culpabilité des accusés.

6°

a'û-u	*qem-û*	*m*	*àz'àï-u*
ils les	trouvent	en	culpabilités.

Le mot *qem* est le copte ϭⲙ T. ϫⲉⲙ M. *invenire.*

Dans les jugements individuels, ce verbe est employé au passé, et le pronom régime est naturellement au singulier : *a'û-u qem-tû-w m âz'dï* « ils l'ont trouvé en culpabilité » (IV, 4 ; IV, 5, etc.). On remarque une fois (IV, 2) la variante suivante : *a'û-u qem r-z'ed a'rï-w-s-t-u a'û nàï-w botàû meh' a'm-w* « Ils trouvent à dire qu'il les fit (ses abominations), et que ses abominations sont complètes en lui. » C'est la constatation de la culpabilité, *âz'à*[1] (cf. ϫⲱϫ T. *latro*), à l'aide de l'interrogatoire, ou, en d'autres termes, l'énoncé du jugement, qui se trouve motivé par les chefs d'accusation exposés dans la première partie de la formule. (Cf. Pap. Abbott, VII, 12-14.)

7° *a'û-u* — Ils; *dûà-t* — leur font appliquer; *doma'û-ûn*; *tà* — leur

i-â; *sbàï-t.* — correction.

[1] Dans tous les autres exemples.

Le pronom pluriel de la troisième personne ûn [1], pour sen, et au datif n-sen ou n-û « à eux, » doit appartenir au langage vulgaire. On peut le rapprocher des formes qu'affecte le même pronom dans les langues sémitiques. Il est naturellement remplacé par le singulier n-w « à lui, » dans les jugements individuels. L'auxiliaire *a'û-a* y est supprimé, et le verbe est changé dans un certain passage, où on lit : *a'rû-n-w tàï sbàï-t* « lui est faite, » ou « on lui fait la correction. » Mais dans un autre, au contraire, la formule est plus développée (IV, 2); elle se présente ainsi : *a'û nà ûrû a'-s-met-sû dûà-t doma'û-n-w tàï-w sbàï-t.* « Les magistrats qui le jugèrent lui font appliquer sa correction. » C'est le dispositif de l'arrêt, ou l'énoncé de la condamnation du coupable.

[1] La disposition des signes est trop constante pour qu'on puisse lire *n-û* « à eux, » en supposant un déplacement de l'*n* et de l'*û*; on s'en rendra facilement compte en examinant le *fac-simile* du texte. Il faut donc considérer cette forme comme une sorte de nunnation du pronom *û*. Les formes *û* et *ûn* devaient exister ensemble, de même que *se* et *sen*.

Le mot *doma'û* veut dire « réunir, rapprocher, unir, approcher, » comme le copte ⲧⲱⲙ, ⲧⲱⲙⲓ, ⲧⲟⲙⲓ, *conjungere.* (Cf. Sel. Pap. XII, 6; LXXVII, 5.) Cette expression est employée dans le Rituel funéraire pour exprimer le *rapprochement* de l'âme et du corps. Construite avec *dâà* « donner, faire, » elle signifie « faire approcher, faire joindre, faire appliquer. »

Le substantif féminin *sbàï-t* se retrouve en copte sous la forme ⲥⲃⲱ, ϯ. *disciplina, castigatio* (*Exode*, I, 10). C'est donc « la correction, le châtiment, la peine judiciaire, » comme dans le Papyrus Abbott (VI, 13, cf. VI, 24). Lorsque le mot veut dire « instruction, enseignement moral, » il n'est pas régulièrement déterminé par le signe de la force.

La signification « châtiment, correction, » étant admise, on peut se demander de quelle nature était la peine infligée au condamné? Le texte est muet sur ce sujet; mais Diodore de Sicile semble nous l'apprendre, au moins pour les jugements enregistrés col. IV, l. 6 à 15, qui condamnent de simples témoins pour le seul fait de n'avoir pas dénoncé les coupables. Cet auteur dit, en effet, en parlant des lois criminelles (I, 77) : « Celui qui voyait sur son chemin un homme aux prises avec un assassin, ou subissant quelque violence, et ne le secourait pas lorsqu'il le pouvait, était condamné à mort. S'il était

réellement dans l'impossibilité de porter secours, il devait dénoncer les brigands et les traduire devant les tribunaux; s'il ne le faisait pas, il était condamné à recevoir un nombre déterminé de coups de verges et à la privation de toute nourriture pendant trois jours[1]. »

Comme on le voit, la condamnation portait sur le seul fait de ne pas avoir dénoncé, et quoique le crime ou délit qui aurait dû occasionner les dénonciations soit d'une nature différente dans le Papyrus de Turin, il est fort possible que la peine ait été la même que celle dont parle Diodore de Sicile.

8°

a'ū *nàï-ū* *botàûï* *a'zà-*
leurs abominations sont enlevées

ū.
d'eux.

Ou, en d'autres termes, « leurs crimes sont rachetés » par le châtiment qui vient d'être mentionné. C'est, comme on le voit, la formule de libération après l'exécution de la peine.

Le mot *botàûï* est des plus connus, c'est le copte

[1] Voir dans notre manuscrit judiciaire, VI, 5, la mention de l'agent chargé d'appliquer la *bastonnade*, et VI, 1, celle de la *maison de jeûne* (?).

ⲃⲟⲧⲉ T. ⲧ, ⲃⲟϯ M. ⲃⲁϯ B. *βδέλυγμα*, *abominatio*.

Le verbe *a'z'à* veut dire « prendre, saisir, enlever, » comme le copte ϫⲓ; mais il a ici le sens passif, et il est suivi du pronom affixe *ū*, pour *sen* ou *n-sen* « d'eux. »

Ces dernières formules de la première rubrique, la septième et la huitième, sont différentes quand il s'agit de la peine de mort, car alors il n'y a pas de libération. C'est ce que nous voyons à la cinquième colonne du manuscrit, où les mots qui les remplacent se divisent en trois phrases que j'indiquerai par les lettres A, B et C.

A.

a'û-u *ûàh'-û* *h'er* (*qâh'u*[1] ?)-*û* *m* *tà* *a's-t*
Ils disposent d'eux (*à* *leur bras ?*) dans (?) le lieu

s-met.
du jugement.

au lieu de « ils leur font appliquer leur correction. »

Dans cette phrase, le mot *ûàh'*[2] doit être rappro-

[1] La lecture est douteuse; voir Le Page Renouf, *A prayer*, p. 13.

[2] Je n'ignore pas que ce verbe a été traduit « pendre; » mais je ne connais pas d'exemples certains de cette signification. Si ce sens était prouvé, la phrase semblerait pouvoir se traduire : « Ils les pen-

ché du copte ⲟⲩⲉϩ T. M. B. *ponere*, ⲟⲩⲏϩ T. M. *constitui, disponi, positus esse.*

L'expression *h'er (qâh'u?)-û*, qui peut avoir la valeur d'un adverbe de temps ou de lieu, est remplacée, dans diverses répétitions de cette partie de la formule, par les mots *h'er a's-t tû-u* « à leur place, à la place où ils sont, » qui se rapportent au lieu dans lequel étaient les condamnés. On trouve également dans les jugements individuels *a'û-u ûàh'-w h'er as'-t tû-w* « ils disposent de lui à sa place, » ou « à la place où il est, » et même simplement : *a'û-tû ûàh'-w* « il est disposé de lui, » sans indication de lieu.

Malgré l'obscurité qui s'attache à cette partie de la formule, on doit reconnaître qu'elle contient l'énoncé d'un arrêt, et la phrase suivante montre que c'est d'un arrêt de mort qu'il est question.

B.

a'û-u mû-t-ûn z'es-û
Ils sont morts eux-mêmes.

Le mot *mû-t* « mort, mourir, » déterminé comme d'ordinaire par le signe du mal, n'est jamais pris dans

dent de leurs mains dans le lieu du jugement. » Or cela n'est pas possible, parce que *ûàh' h'er qâh'u-û* (?) indique toujours, dans notre manuscrit, un ajournement ou une commutation de la peine.

le sens actif de « faire mourir » ou « tuer, » ainsi qu'on l'a parfois traduit.

Le pronom *ûn*, que nous avons déjà rencontré, semble être employé pour *n-û*, qui, dans le langage vulgaire, remplace souvent *n-sen*. On trouve, en effet, [hiéroglyphes] *a'û-w mu-t-n-w z'es-w*, au singulier, dans les jugements individuels, où l'on doit nécessairement lire : « Il est mort lui-même. » Les mots « lui-même » ne servent qu'à donner de la force à l'expression qui constate la mort du coupable, en indiquant bien l'identité du condamné.

Nous avons donc ici l'énoncé du résultat de la condamnation, ou plutôt de l'exécution; mais nous rencontrons ensuite, dans un autre passage du manuscrit (V, 4), une clause rédhibitoire (C.) qui prouve qu'en cet endroit il faut traduire au conditionnel : « Ils seraient morts eux-mêmes, »

C. [hiéroglyphes]

a'û *bû* *a'ri-t* *z'aï*
s'il n'était fait exception

[hiéroglyphes]

r ro-û.
pour eux.

Cette même clause, au lieu d'être conditionnelle, est négative dans la dernière rubrique (VI, 6), où on lit :



bû a'rî-t z'dî r-w.

Il n'est pas fait exception pour lui.

Il est à remarquer, en effet, que la négation *bû*, précédée de *a'û*, est presque toujours conditionnelle ou dubitative [1], tandis que quand elle est isolée au commencement d'une phrase, elle est plus ordinairement privative ou prohibitive.

La quatrième rubrique (VI, 1) n'est plus, à proprement parler, une formule judiciaire; c'est un arrêt rendu en dehors des formes habituelles, par le roi lui-même, contre certains officiers de justice qui n'avaient pas bien rempli leurs devoirs. On comprend qu'alors les formules employées dans les jugements rendus par les simples magistrats se modifient ou disparaissent même entièrement. La dernière rubrique est dans le même cas, bien qu'elle ressemble plus aux autres. Je ne m'arrêterai donc pas ici à ces deux passages du manuscrit, qui nous éloigneraient de notre étude spéciale. Nous y reviendrons plus tard.

Pour terminer ce chapitre, j'ajoute ici une interprétation nouvelle et comparative des formules judiciaires des Papyrus Lee et Rollin, qui ont été traduits deux fois déjà par M. Chabas [2].

[1] On en a un exemple dans la deuxième colonne du manuscrit : « Les paroles que prononcent ces gens, *n'en ai-je pas* connaissance? »

[2] Le Papyrus magique Harris, p. 169, et *Mélanges*, I, p. 9-10.

Dans le Papyrus Rollin, la culpabilité de l'accusé est résumée en ces termes :

« Or, il s'est [appliqué?] à faire les abominations qu'il fit; mais le dieu Soleil n'a pas fait devenir sa réussite en elles. »

Après ce préambule de la condamnation, on lit la formule judiciaire proprement dite, répétée avec quelques variantes dans les trois manuscrits; je la divise comme il suit :

1° « Or[1], il a été jugé[2] sur ces chefs[3] (d'accusation.) »

Cela répond à la cinquième partie des formules du Papyrus de Turin.

2° « Est trouvée la vérité pour toute abomination et tout mal qu'inventa son cœur de faire. »

C'est l'énoncé de la délibération des magistrats.

3° « La vérité en elles (en ces choses) est qu'il les fit en totalité, avec les autres grands crimes qu'abomine tout dieu et toute déesse[4]. »

C'est la constatation de la culpabilité.

4° « Conformément à cela, ce sont des abomina-

[1] Le Papyrus Rollin, dans lequel la phrase précédente commence par *a'er a'r*, supprime ici ces deux mots, et se sert des auxiliaires *a'á tá*, au lieu de *tá tá*.

[2] *S-meti*, et non *s-meter*, comme a transcrit M. Chabas, dans sa copie hiéroglyphique.

[3] *H'er k'er-á*, litt. « sur eux, sur ces choses; » ces mots existent dans les deux Papyrus Lee, mais ils sont omis dans le Papyrus Rollin.

[4] Ces derniers mots, omis dans le Papyrus Rollin, se trouvent dans les deux Papyrus Lee.

tions dignes de mort[1], et les plus grandes horreurs de la terre, les grandes abominations qu'il fit[2]. »

Ce corollaire, qui démontre l'énormité du crime, répond, avec les deux sections précédentes, à la sixième division des formules du Papyrus de Turin.

5° « Conformément à cela, on lui fit les grandes corrections de mort que disent les divines paroles[3] devoir lui être faites » (Lee, 1). Ou « il est mort par lui-même; car les magistrats qui, sur son chef, examinèrent, dirent : lui, qu'il meure lui-même [par ordre du dieu ?] Soleil, conformément à ce que les écrits des divines paroles disent devoir lui être fait » (Lee, 2). Ou bien « or étant, lui, examiné dans les abominations dignes de mort qu'il fit, il est mort lui-même » (Papyrus Rollin).

Ce dernier paragraphe nous présente à la fois un arrêt motivé et la mention de l'exécution; il répond aux septième et huitième sections des formules du Papyrus de Turin, et nous montre un fait des plus intéressants, c'est que les Égyptiens rendaient

[1] Cf. Papyrus Abbott (V, 17) : « Le chef du district parle aux gens du lieu devant le rapporteur royal, en disant : « La commission « qui (s'occupe de ?) vous en ce jour, (composée de ?) dix commissaires, « annonce votre (culpabilité, ou condamnation ?); ce que vous avez « fait, dit-il, ils (le) disent. » (Alors) il fit un *vivat* (serment) devant le rapporteur du pharaon, v. s. f. en disant : « Le scribe Horas'eraou, « fils d'Amen-Nex'tou, du lieu, dans la prison, et le scribe Païb'asa, « du lieu, m'ont dit cinq réponses de paroles très-dignes de mort « pour vous. Or j'ai envoyé sur ces (choses un rapport) au pha- « raon, etc. » (M. Birch n'a pas traduit cette partie du texte.)

[2] Ou « celles qu'il fit » (Papyrus Rollin).

[3] Le Code des lois sacrées.

la justice au moyen de lois écrites qu'ils prétendaient être divines.

Clément d'Alexandrie mentionne, en effet, des recueils de lois parmi les dix livres hermétiques, dits *sacerdotaux*, qu'apprenaient les prophètes ou interprètes sacrés. Diodore de Sicile, comme on l'a déjà vu, nous apprend, d'autre part, que « toutes les lois étaient rédigées en huit volumes, lesquels étaient placés (au tribunal) devant les juges, » et il entre (liv. I, chap. LXXVII) dans d'intéressants détails, relativement au contenu de ces anciens Codes. Enfin, cet auteur (liv. I, chap. XCIV et XCV) parle en ces termes des législateurs égyptiens [1] :

« Après la constitution ancienne qui fut faite, selon la tradition, sous le règne des dieux et des héros, le premier qui engagea les hommes à se servir de lois écrites fut Nnévès [2], homme remarquable par sa grandeur d'âme, et digne d'être comparé à ses prédécesseurs [3]. Il fit répandre que ces lois, qui devaient produire tant de bien, lui avaient été données par Mercure [4]. C'est ainsi que, chez les Grecs, Minos en Crète et Lycurgue à Lacédémone prétendirent que les lois qu'ils promulguaient leur avaient été dictées par Jupiter et par Apollon. Ce genre de persuasion a été employé auprès de beaucoup d'autres

[1] Traduction de M. Hoefer, p. 115.

[2] Ménès?

[3] Les héros et les demi-dieux?

[4] Thôth, l'Hermès égyptien, inventeur de l'écriture, appelé dans les textes égyptiens *le Seigneur des divines paroles;* c'est à ces lois écrites que font allusion les Papyrus Lee 1 et 2.

peuples et a présenté de grands avantages. En effet, on raconte que, chez les Arimaspes, Zathrauste avait fait croire qu'il tenait ses lois d'un bon génie; que Zamolxis vantait aux Gètes, qui croyaient à l'immortalité de l'âme, ses communications avec Vesta, et que, chez les Juifs, Moïse disait avoir reçu les lois du dieu appelé *Jao*[1]; soit que ces législateurs regardassent leur intelligence, mise au service de l'humanité, comme quelque chose de miraculeux et de divin, soit qu'ils supposassent que les noms des dieux qu'ils empruntaient seraient d'une grande autorité dans l'esprit des peuples. Le second législateur de l'Égypte a été Sasychès[2], homme d'un esprit distingué. Aux lois déjà établies il en ajouta d'autres, et s'appliqua particulièrement à régler le culte des dieux, etc. . . . .
Le troisième a été Sesoosis, qui non-seulement s'est rendu célèbre par ses grands exploits, mais qui a introduit dans la classe guerrière une législation militaire, et a réglé tout ce qui concerne la guerre et les armées. »

Diodore mentionne encore, comme quatrième, cinquième et sixième législateurs des Égyptiens, les rois Bocchoris, Amasis et Darius; ces souverains étant postérieurs à l'époque de notre Papyrus, je ne crois pas devoir ajouter plus de détails. D'autres lois égyptiennes ont également été mentionnées par quelques historiens; mais leur étude dépasserait les

[1] Jehovah, cf. Strabon, *Géogr.* liv. XVI, p. 1104, édit. de 1707.
[2] C'est l'Asychis d'Hérodote et l'Ases-kà-w des monuments.

limites de ce chapitre, et je me contenterai de renvoyer le lecteur à l'exposé qu'en a donné M. Champollion-Figeac dans l'Égypte ancienne de l'Univers pittoresque.

Pour en revenir aux formules des Papyrus Lee et Rollin, on y remarque de véritables jugements motivés, avec considérants, tandis que le Papyrus de Turin ne nous donne, en quelque sorte, que des procès-verbaux ou comptes rendus du dispositif des jugements, sans entrer dans autant de détails.

Nous avons encore à étudier un document qui nous fournit d'intéressants renseignements sur l'application officielle de la justice chez les Égyptiens; c'est le Papyrus Abbott, qui est conservé maintenant au Musée Britannique.

On sait que le Papyrus Abbott[1] contient le rapport d'une commission d'enquête nommée par un roi de la vingtième dynastie, relativement à des violations qui avaient été commises dans les sépultures royales de Thèbes. Après examen des lieux et constatation des dégâts[2], le texte s'exprime ainsi[3] : « Pro-

[1] *Musée Britannique, Select papyri*, 2e partie, 1re livraison.

[2] Cette constatation est établie au moyen d'une formule très-analogue à celles qu'on a étudiées plus haut; mais elle est relative au lieu examiné, tandis que celles du Papyrus de Turin se rapportent à l'accusé interrogé.

[3] Page 4, ligne 5, ma traduction diffère un peu de celle que M. Birch a donnée en français dans la *Revue archéologique*, et en anglais en tête de la livraison des *Select papyri* qui contient le *fac-simile* du Papyrus; mais, comme la discussion philologique de ce texte nous entraînerait beaucoup trop loin, je me contenterai de

NONCENT, le chef des supérieurs des mâz'âï, Pà-ur-âà[1], du lieu grand et saint[2], et les supérieurs des mâz'âï (les mâz'âï, les employés du lieu, le scribe du fonctionnaire et le scribe du trésorier étant avec eux), L'ACCUSATION contre eux (contre les malfaiteurs), AUPRÈS DU toparque, fonctionnaire (?), S'â-m-sou (?), de l'officier royal Nes-su-Amen, scribe du Pharaon, et..... de la demeure de la divine adoratrice d'Ammon-Râ, roi des dieux, de l'officier royal Ra-newer-ka-m-per-Amen, du rapporteur du Pharaon, v. s. f. et des grands magistrats. DÉPOSE, le chef de la région occidentale (de Thèbes) et des supérieurs des mâz'âï, Pà-ur-âà, de l'endroit, *les noms des voleurs*, *par écrit*, *PAR-DEVANT* le fonctionnaire, les magistrats et les officiers, les chargeant d'agir, de les juger et de déclarer ce qui les concerne. »

Ce texte nous donne, comme on le voit, l'exposé officiel de la mise en accusation pour le jugement des coupables. L'accusation est exprimée par le mot *sema'ï*[3], c'est le copte ⲥⲉⲙⲓ, M. ⲥⲉⲙⲙⲉ T. *accusare;* cette expression, sous la forme *sema'*, est employée avec le même sens dans l'énoncé de la culpabilité de plusieurs accusés du Papyrus de Turin, où l'on voit que tout leur crime consiste à

renvoyer les égyptologues à l'excellente reproduction du manuscrit original, qui a été publiée par les soins de M. Birch lui-même.

[1] Ou Pà-ser-âà, chef des officiers des mâz'âï, préposés à la garde de la nécropole.

[2] La nécropole.

[3] On le retrouve dans le même sens, p. 6, l. 1, 16, 18 et 19.

n'avoir pas dénoncé certaines paroles qu'ils avaient entendues, à n'en avoir pas porté *accusation* devant les magistrats (IV, 12-15).

On trouve, à la page 6 du Papyrus Abbott, la mention du rapport présenté au pharaon sur l'état des sépultures royales, c'est-à-dire la constatation de la violation d'une de ces sépultures et du parfait état des autres. On y voit (lignes 10-12) que certaines dépositions sont enregistrées par les scribes ou greffiers, et que le nombre de ces dépositions ou des réponses des personnes interrogées est indiqué avec les qualifications de *petites* et de *très-grandes* paroles ou réponses (lignes 8-12 et 17). Les preuves de la culpabilité de certains accusés sont tirées de ces dépositions, et leur jugement est exprimé en ces termes (lignes 12-13): *a'â-u m botàûî âàû n x'ebû n dâà-t h'er mena'tû*[1] *n a'rï sbàï neb-t h'er h'er-rû.* « Ils sont en fautes dignes de supplice et dont le bourreau est chargé de faire tout châtiment sur eux. »

Ce passage nous donne la mention d'une exécu-

[1] Ou , *mena'ûh'*. cf. *menk'ï* (*Todt.* 17. 57).

tion, d'un supplice infligé par la main du bourreau, tandis que les formules que nous avons étudiées jusqu'ici ne nous présentent que de vagues condamnations. Il est probable que c'est de la peine de mort qu'il s'agit, car les dernières lignes du manuscrit présentent une formule d'acquittement pour d'autres accusés, qui est exprimée par ces mots : « Les grands magistrats accordent les souffles (c'est-à-dire *la vie*) aux ouvriers, etc. »

Ceci nous amène naturellement à jeter un coup d'œil d'ensemble sur ce que tous ces documents nous apprennent relativement à l'application des anciennes lois pénales de l'Égypte.

§ 3. PÉNALITÉ.

Nous avons vu, dans la première partie du Papyrus de Turin (II, 2), le roi recommander aux magistrats « que ceux qui donnent la mort de leur main (les bourreaux), donnent la mort à leurs membres, » c'est-à-dire « aux coupables, » et une autre peine est exprimée plus loin (II, 9) par le terme *gàûàs'à* « supplice, torture. »

J'ai montré que le mot *sbàī* exprime le châtiment judiciaire dans un sens indéterminé; c'est l'expression qui sert à mentionner la punition des quinze premiers accusés du Papyrus de Turin, punition qui dut être grave, à en juger par l'importance de leurs méfaits. Je crois que si la peine n'est pas spécialement désignée dans les jugements qui les concernent, c'est tout simplement parce que

nous n'avons qu'un extrait du plumitif du procès. Le scribe ou greffier de la première section de la commission judiciaire qui rédigea cette espèce de procès-verbal ne trouva probablement pas nécessaire d'y indiquer à quel genre de peine ils furent condamnés, tandis que celui de la seconde section crut devoir le mentionner dans ses arrêts.

L'exécution de la peine de mort y est exprimée, en effet, par le verbe *ûàh'* « disposer de, » suivi d'un pronom personnel remplaçant le nom de l'accusé; cette expression est ordinairement accompagnée par l'indication de la conséquence de l'exécution : « et il est mort lui-même, » ou au pluriel « et ils sont morts eux-mêmes, » si la formule se rapporte à plusieurs condamnés.

Dans la deuxième rubrique (V, 4), il est dit que les magistrats « disposent » des accusés « à leur bras, à leur main (?), » c'est-à-dire « à leur gré, à leur volonté, » ou peut-être quelque chose d'analogue, si ce n'est pas un simple adverbe. Cela exprime certainement, d'après le contexte, que l'exécution est ajournée; car on voit plus loin que la peine est commuée en un châtiment moins rigoureux, après lequel ils sont libérés. Ce sens est d'ailleurs indiqué après les mots, « et ils sont (ou seraient) morts eux-mêmes, » par la clause rédhibitoire « s'il n'avait pas été fait exception pour eux. »

La troisième rubrique nous apprend qu'on « disposait » aussi des condamnés, c'est-à-dire qu'on les

exécutait dans le lieu même où ils avaient été interrogés et jugés, ou plutôt dans la prison ou dans quelque autre dépendance du tribunal, car il n'est pas supposable que ce soit dans la salle où délibéraient les magistrats (cf. V, 7-10).

Il est à noter que la peine de mort est infligée (V, 7-10) à de simples témoins des paroles coupables des femmes du gynécée, qui ne les dénoncèrent pas, et à quelques autres personnages dont la culpabilité ne paraît pas beaucoup plus grave; mais cette peine fut commuée pour plusieurs condamnés.

J'ai déjà expliqué que la quatrième rubrique (VI, 1) n'était autre chose qu'un arrêt prononcé par le roi lui-même contre des officiers de justice qui furent trouvés coupables de négligence, d'indulgence, ou peut-être de complicité[1]. Il ressort de cette partie du texte, que le *sbàï-t m sààû x'ent-u mesz'er-tï-û* « châtiment de mutilation de leur nez et de leurs oreilles » était au nombre des peines judiciaires du temps de Ramessès III. C'est un fait important et curieux à constater, qui nous montre que les sages Égyptiens n'étaient pas toujours exempts de cruauté.

Nous lisons dans Diodore de Sicile (I, 78), qu'une

[1] « Les juges qui feraient mourir un innocent seraient aussi coupables que s'ils avaient acquitté un meurtrier. » (Diodore de Sicile, I, 77.)

peine analogue était aussi le châtiment légal de l'adultère. « L'homme, dit cet auteur, était condamné à recevoir mille coups de verges, et la femme à avoir le nez coupé. » Cet usage barbare, et d'autres semblables, tels que la mutilation des lèvres, se sont même conservés en Orient, et particulièrement en Égypte, jusqu'à une époque qui n'est pas éloignée de nous. A Alexandrie, ces mêmes supplices furent aussi appliqués au martyre des premiers chrétiens (Eusèbe, *Histoire de l'Église*, liv. VIII, chap. XII).

On trouve dans l'antiquité d'autres traces du supplice de la mutilation du nez et des oreilles. Hérodote (II, 162) nous apprend que le roi Apriès ayant donné ordre à Patarbémis, homme considérable parmi les Égyptiens qui lui étaient restés fidèles, de lui amener Amasis vivant, quand ce personnage revint sans avoir réussi dans sa mission et se présenta seul devant lui, le roi, transporté de colère, et sans prendre le temps de la réflexion, *lui fit couper le nez et les oreilles*[1].

Un autre passage d'Hérodote nous montre que les mêmes peines étaient usitées en Perse[2]. Lorsque Zopyre, s'étant coupé lui-même le nez et les oreilles, se présenta en cet état devant Darius, « le roi fut accablé en voyant mutilé un des hommes les plus considérables de l'armée; il s'élança de son trône, jeta un cri et lui demanda qui l'avait traité de la sorte, et pour quel motif. » Or, il répondit : « Nul

[1] *Περιταμεῖν προστάξαι αὐτοῦ τά τε ὦτα καὶ τὴν ῥῖνα.*
[2] Hérodote, I, 155.

« homme, *hormis toi*, n'existe à qui soit donné assez « de puissance pour me mutiler. Ce n'est pas un « étranger, ô roi! qui l'a pu faire, mais je l'ai fait « moi-même, etc. »

Il semble ressortir de ces témoignages, ainsi que d'un passage de Diodore de Sicile (I, 60) que je rapporterai plus loin, qu'à part le cas d'adultère mentionné par cet auteur, les châtiments de ce genre ne pouvaient être prescrits que par le roi lui-même; mais, dans tous les cas, s'il n'en était pas ainsi, il est à noter que dans les seuls exemples que nous en connaissions, c'est toujours le roi qui ordonne ce châtiment. Nous pouvons donc affirmer que, dans le Papyrus judiciaire de Turin, c'est bien le roi qui inflige cette peine aux magistrats qu'il juge coupables.

Un passage du Papyrus Abbott (V, 5-7), faisant partie de l'enquête relative à la spoliation de certaines sépultures royales, fait allusion à cette peine. M. Birch n'en a pas parfaitement saisi le sens, quand il l'a traduit par ces mots : « Il connaissait tous les lieux, excepté les deux endroits; y portant les mains, il prononça un : « comme mon Seigneur existe! » en se touchant le nez et l'oreille, et plaçant les mains sur sa tête, etc. » Je lis ce passage comme il suit : « Il connaissait là tous les lieux, excepté les deux endroits vers lesquels il porta les mains:



a'riû-w ânx'-ûz'à-senb r qenqen-w x'ent-w mesz'er-(ti)-w..... «Il fit serment [1] par son tourment de son nez et de ses oreilles,» c'est-à-dire «il jura par le supplice du nez et des oreilles, etc.........»

Ces textes nous permettent de reconnaître le supplice de l'ablation du nez et des oreilles parmi les peines judiciaires de l'ancienne Égypte, et je dirai même parmi les plus graves et les plus redoutées, puisque nous la trouvons mentionnée dans un serment, comme si de nos jours on jurait par la peine capitale.

La quatrième rubrique du Papyrus de Turin nous montre encore un autre châtiment exprimé par les mots : *a'r â-t*[2] *h'eqer-u* «faire maison (habitation ou emprisonnement) de tourments (ou jeûne?).» Le mot *h'eqer*, dont le déterminatif hiératique n'est pas certain, peut présenter la forme antique du copte ϩⲱⲕⲓ M. *Excruciare;* mais je suis plus porté à croire qu'il exprime le mot *h'oqer* [3] «faim, jeûne, privation de nourri-

[1] Littéralement : «un vie-santé-force!» c'est-à-dire «un *vivat*, un *ânx'-ûz'à-senb*,» et c'est probablement de cette expression, abrégée en *ânx'*, que vient le copte ⲁⲛⲁϣ «serment.» Une forme de serment qui n'est pas rare dans la Bible, est «vivit Jehovah quod...» Le roi Piankhi-Mériamoun, dans l'inscription de la stèle du mont Barkal, jure par sa vie et par l'amour d'Ammon. (De Rougé, *Inscription historique du roi Piankhi-Mériamoun*, p. 5.)

[2] La forme du groupe hiératique permettrait peut-être de lire *âr* «prison.»

[3] Ce mot est ordinairement déterminé par le signe de tout ce qui est mauvais ou nuisible.

ture » copte ϩⲟⲕⲉⲣ M. *Famelicus esse.* Nous avons déjà dit, en effet, que certains délits, comme par exemple celui qui consistait à s'abstenir de dénoncer un crime dont on avait connaissance, étaient punis par la bastonnade et la privation de nourriture pendant plusieurs jours. Je dois cependant reconnaître que les mots *a'r â-t h'eqer-u* peuvent avoir une signification toute différente, et désigner simplement des travaux de construction auxquels les condamnés auraient été employés.

Je reste donc dans l'incertitude sur la nature de ce châtiment; mais, quel qu'il soit, étant infligé après la mutilation du nez et des oreilles, il rappelle, de la manière la plus frappante, la peine qui, au rapport de Diodore de Sicile, fut, sous le règne d'Actisanès, dans la ville de Rhinocolure, la punition de tous les malfaiteurs auxquels on avait coupé le nez. L'auteur s'exprime ainsi à cet égard (I, 60) : « Lorsque Actisanès, roi des Éthiopiens, fit la guerre à Amasis, les mécontents saisirent cette occasion pour se révolter. Amasis fut donc facilement défait, et l'Égypte tomba sous la domination des Éthiopiens. Actisanès se conduisit humainement dans la prospérité, et traita ses sujets avec bonté. Il se comporta d'une manière singulière à l'égard des brigands; il ne condamna pas les coupables à mort, mais il ne les lâcha pas non plus entièrement impunis. Réunissant tous les accusés du royaume, il prit une exacte connaissance de leurs crimes; il fit couper le nez aux coupables, les envoya à l'extrémité du désert, et les

établit dans une ville qui, en souvenir de cette mutilation, a pris le nom de *Rhinocolure*[1], située sur les frontières de l'Égypte et de la Syrie, non loin des bords de la mer; elle est presque entièrement dépourvue des choses nécessaires aux besoins de la vie. Le pays environnant est couvert de sel; les puits qui se trouvent en dedans de l'enceinte de la ville contiennent peu d'eau, et encore est-elle corrompue et d'un goût salé. C'est dans ce pays que le roi fit transporter les condamnés, afin que, s'ils reprenaient leurs habitudes anciennes, ils ne pussent inquiéter les habitants paisibles et qu'ils ne restassent pas inconnus en se mêlant aux autres citoyens. Puis, transportés dans une contrée déserte et presque dépourvue des choses les plus nécessaires, ils devaient songer à satisfaire aux besoins de la vie en forçant la nature, par l'art et l'industrie, à suppléer à ce qui leur manquait, etc.[2] »

L'habitation à Rhinocolure pourrait être, comme on le voit, désignée par l'expression : *habitation de tourments*, ou *habitation de jeûne, de privation de nourriture*. Le manuscrit de Turin désigne-t-il ainsi un lieu analogue de déportation? Ce lieu était aussi éloigné de Thèbes, puisque c'est après le départ des femmes pour cette destination que le roi envoie les hommes pour les y rejoindre. Mais toutes ces données sont trop vagues pour en tirer une conclusion.

[1] Ῥίν « nez, » *κόλουρος* « coupé. »
[2] Traduction de M. F. Hoefer.

Les monuments nous montrent encore l'application assez fréquente de la bastonnade, qui semble avoir été administrée dans l'antiquité, comme de nos jours, pour punir les délits de moindre importance.

Pour résumer ce que nous avons pu découvrir de l'application du Code pénal pharaonique, nous rappellerons que nous avons trouvé d'abord la mention de peines indéterminées, celle du châtiment judiciaire quel qu'il soit; après cela, la peine de mort, qui, d'après les Papyrus Lee et Rollin, était prescrite par les livres sacrés ou hermétiques; enfin, la mutilation du nez et des oreilles, dont le roi rend lui-même l'arrêt; et quelques autres châtiments dont nous ne pouvons pas reconnaître la nature avec certitude. Ces faits nous montrent que si les Égyptiens eurent des lois dès la plus haute antiquité, la rigueur en était extrême. Ce n'est effectivement qu'après une bien longue expérience que les civilisations les plus avancées arrivent à une sage modération dans l'application de la justice.

BAB ET LES BABIS,

OU

LE SOULÈVEMENT POLITIQUE ET RELIGIEUX EN PERSE,

DE 1845 À 1853,

PAR MIRZA KAZEM-BEG.

(Suite.)

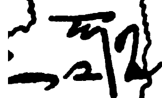
§ 13. ÉVÉNEMENTS DE ZENGAN.

Vers la fin des événements qui s'étaient accomplis dans le Mazandéran, le supplice de Bab avait eu lieu à Tauris [19 juillet 1849]. Les Babis, dispersés dans l'Aderbidjan et l'Irak, formèrent le projet d'un soulèvement. Ceux des murides qui s'étaient enfuis de Milân, et qui s'étaient joints aux Babis du Mazandéran, avaient été victimes des événements que nous avons relatés, et, en partie, avaient gagné Zendjan ou Zengan, ville de l'Irak-Adjam [sous le 46° de long. et le 36° 50′ de lat. sept.], à 50 kilomètres au nord-ouest de Soultanieh, nom qui restera à jamais célèbre dans les fastes de l'histoire des révolutions de la Perse. C'est dans cette ville de Zengan que, de différents points de l'Irak et à diverses époques, les Babis s'étaient rendus secrètement et avaient formé des plans pour agir contre le

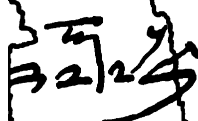
PL. I.



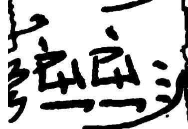
I — 1



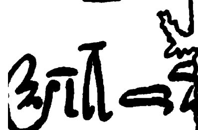
— 2



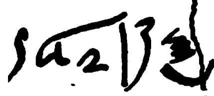
— 3



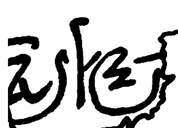
— 4



— 5



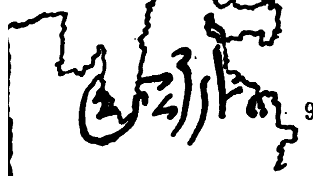
— 6



— 7



— 8



9

[illegible]

PL II

IV

V.

Imp Lemercier & Cie, Paris

[illegible]

VI, 1.

\- 2.

\- 3.

\- 4.

\- 5.

\- 6

\- 7.

Imp. Lemercier & Cie Paris.



gouvernement et le clergé. L'historien de la Perse attribue les succès qu'y obtint la doctrine de Bab, et la facilité qu'eurent les Babis vagabonds de s'y rassembler, à la faiblesse et à la superstition des habitants de cette ville. Quelle qu'en soit la raison, nous voyons cette doctrine faire de rapides progrès à Zengan dès le commencement du règne de Nasir-oud-din-Chah.

Avant de faire la relation des événements de Zengan, nous jugeons nécessaire de donner quelques éclaircissements sur les circonstances qui contribuèrent au succès des Babis dans cette ville.

Outre la soumission des Babis dans diverses localités, et celle des Loutis à Ispahan et à Tauris, le nouveau gouvernement avait à prendre à cette époque (septembre et octobre 1848) une mesure d'une grande importance politique. Il devait faire une campagne dans le Khorasan, afin d'y étouffer un soulèvement qui venait d'éclater par les menées de Salar. Cet événement avait pris naissance sous l'administration si malheureuse de Hadji-Mirza-Aghassi, et avait coûté au roi de grands sacrifices et des peines infinies, et, plus tard, l'attention du premier ministre, Mirza-Taki-Khan, dut se porter sur ces désordres qui troublaient le pays entier. On prétend même que ces révoltes dans le Khorasan pouvaient mettre en danger le trône du jeune souverain.

Je ne puis entrer ici dans les détails de cette affaire, que je ne cite qu'en passant, comme une des causes qui ont contribué à donner aux Babis de

Zengan des facilités à préparer le soulèvement qu'ils méditaient.

Une autre circonstance locale y aidait. Quelques années avant que la doctrine de Bab se fût répandue, un Moudjtehid avait, dans des discussions religieuses, énoncé à Zengan des idées d'une hardiesse inconnue jusque-là. Il disait, par exemple, que le vin ne pouvait pas être considéré comme une substance impure (*nèdjès*), le Coran et les traditions se taisant à cet égard [1]. Le clergé en masse s'était soulevé contre lui, mais vainement, car lui-même était considéré comme une autorité en ces matières, et ses paroles lui avaient attiré beaucoup de prosélytes

[1] Les Moudjtehids ne s'entendent pas entre eux quand ils parlent de pureté ou d'impureté, de ce qui est licite ou illicite dans les productions du monde physique. En tête de chaque livre juridico-religieux, des chapitres entiers traitent de ces matières, sous le titre général de pureté (*teharet*). Le porc, le chien, les infidèles, le sang, les corps morts, le vin et les spiritueux, y sont considérés comme impurs, et tout contact avec ces impuretés est défendu. Si une seule goutte de liquide spiritueux tombe sur le vêtement d'un musulman, ou si seulement ce vêtement est en contact avec un chien, un porc ou un infidèle, et y laisse une trace humide, le musulman ne peut faire ses prières qu'après les purifications voulues pour cette circonstance. La vente ainsi que l'emploi de substances et d'animaux impurs sont défendus; ainsi, défense est faite de boire du vin et de manger du porc; défense est faite aussi d'en vendre. Cependant la prohibition concernant quelques objets est sujette à discussion, comme l'usage de l'opium et du tabac; la vente et l'achat de peaux tannées sont défendus par les uns et permis par les autres. Malheureusement toute la sagesse du clergé est employée en de semblables discussions et raisonnements. (Voyez *Chérai ul-islam*, 1re liv. édit. de Saint-Pétersbourg, art. 1-4.) Quant à ce qui concerne le vin comme substance impure et la permission d'en boire, personne jusqu'alors n'avait osé en dire un mot.

parmi les amateurs de vin, fort nombreux en Perse. Ce savant se nommait Moulla-Mohammed-Ali. Il avait achevé ses études dans le Mazandéran, sous la direction de Chérif oul-Ouléma Moudjtehid, fameux dans toute la Perse. Après l'avoir obtenu le titre de Moudjtehid, il alla se fixer à Zengan, où il commença à enseigner sa nouvelle doctrine. Les discussions se multipliaient ainsi que les brochures, voire même des traités complets.

Le parti du Moudjtehid grossissait. Sa renommée s'étendit bientôt dans le monde musulman, et y produisit une grande agitation. Moulla-Mohammed-Ali affronta l'orage, et, inspiré par la vérité, il en retira encore cette perle précieuse : que rien dans la nature n'est impur!... Bien que cette pensée soit en opposition flagrante avec les préjugés et le fanatisme islamite, beaucoup d'hommes cependant se laissèrent entraîner et la confessèrent, et il fut bientôt entouré d'une espèce de puritains qui se séparèrent de la foule des fanatiques. C'est à cette époque que se répandit la doctrine de Bab. Le gouvernement s'empara d'abord de la personne de ce Moudjtehid (ceci se passait vers la fin de 1846, ou au commencement de 1847). Le précédent Chah avait donné l'ordre de l'emmener de Zengan, où il avait fait tant de bruit, et de le placer sous la surveillance du Kélanter Mahmoud-Khan [1].

Pendant l'interrègne, nous voyons Moulla-Mo-

[1] Nous avons parlé plus haut de ce Mahmoud-Khan, note dernière du § 12.

hammed-Ali à Zengan; mais alors il était devenu le plus actif, le plus inébranlable des sectateurs de Bab. Nous sommes tenté d'attribuer ce changement à la similitude des principes, à une espèce d'affinité qu'il trouva dans la doctrine primitive des Babis avec ses propres convictions; peut-être voulait-il aussi utiliser la renommée toujours croissante du nom de Bab, et, en portant le nom de Babi, atteindre plus sûrement son but et se réunir à ceux de cette secte qui se trouvaient à Zengan. Il fut en effet reçu dans leur communauté avec le plus vif et le plus sincère enthousiasme.

L'historien Soupehr relate à sa manière sa fuite de Téhéran, pendant l'agitation qui suivit la mort de Mohammed-Chah, et la réception chaleureuse que lui firent les Babis et les Zengan. Un homme d'énergie comme Moulla-Mohammed-Ali devait occuper à la longue la première place parmi les Babis de Zengan.

Reprenons maintenant le cours de notre récit. La nouvelle de l'agitation qui régnait dans le Mazandéran se répandit partout. Zengan se trouve à mi-chemin entre Tauris et Téhéran. Les habitants de Zengan étaient divisés en deux partis, les Chiites et les Babis, ennemis plus ou moins déclarés, et les uns et les autres vivaient auparavant en paix. Les Babis cherchèrent à augmenter le nombre des admirateurs de Bab, qui, d'après leurs propres expressions, souffrait d'odieuses persécutions pour la vérité, et cela grâce à l'hostilité sans frein ni limite du

clergé. Ils y réussirent si bien qu'une grande partie des habitants des villages voisins se réunit à eux, et Moulla-Mohammed-Ali, à la tête de tous les Babis, commença à prêcher publiquement.

Il mit à profit la faiblesse du gouverneur Amir-Arslan-Khan[1], son insouciance et son peu de perspicacité, et surtout l'embarras du gouvernement, entièrement absorbé par les événements de Méched. Il commença à acheter secrètement des armes et à amasser des munitions et des vivres qu'il fit déposer dans un endroit secret, car il ne désespérait pas de voir ses frères du Mazandéran mener à bonne fin leur entreprise. Le nombre des sectateurs de Bab augmentait au point que la moitié des habitants de la ville et des campagnes environnantes avaient embrassé la nouvelle doctrine, et tous, comme mus par un même sentiment, avaient juré de défendre jusqu'à leur dernier souffle leurs convictions, leur liberté et leur indépendance vis-à-vis du clergé[2].

Tout se passa d'abord sans obstacle, et conformément aux désirs de Moulla-Mohammed-Ali; ce-

[1] D'après M. Mochenin, le gouverneur de Zengan, qui y trouvait son intérêt personnel, contribuait à prolonger la pénible situation dans laquelle la ville était plongée.

[2] L'historien de la Perse porte le nombre des Babis à quinze mille, tandis que la ville de Zengan ne contenait pas alors plus de douze mille habitants, dont la moitié était chiite, et la campagne environnante ne pouvait évidemment fournir un appoint assez nombreux pour parfaire le chiffre. D'après d'autres renseignements, tous les Babis réunis ne pouvaient dépasser sept mille hommes à Zengan.

pendant des conflits ne devaient pas tarder à naître entre eux et leurs concitoyens chiites de Zengan.

§ 14. PREMIERS TROUBLES À ZENGAN. LES BABIS SE SOULÈVENT OUVERTEMENT (mai 1849).

Moulla-Mohammed-Ali avait pour politique d'augmenter par tous les moyens le nombre des adeptes de Bab, et d'inspirer à ses murides l'amour de l'abnégation, afin de tenir toute prête, en cas de besoin, une nombreuse et forte milice. Il n'était exactement renseigné ni sur ce qui se passait dans le Mazandéran, ni sur le sort de Bab lui-même, dans l'Aderbidjan. En attendant, chacun d'eux cherchait à encourager ses confrères proches ou éloignés, afin que ni paroles ni actions ne fussent capables de les entraîner au découragement.

Cependant Moulla-Mohammed-Ali avait, avant tout, les mœurs persanes et la vanité asiatique; aussi, malgré son désir et ses efforts pour éviter toute espèce de discorde et de collision, il ne put se contraindre. Jamais il ne marchait dans la ville, ni ne se rendait dans les villages voisins, sans être accompagné d'une suite armée et nombreuse, de six cents à mille hommes. Ainsi le voulait le luxe oriental; ainsi le voulait la prudence, car Moulla-Mohammed-Ali n'ignorait pas qu'Amir-Arslan-Khan avait à cette époque reçu secrètement l'ordre de l'arrêter et de le faire conduire à Téhéran.

Le désir de défendre l'honneur de ses serviteurs est poussé en Perse jusqu'à la passion. Ceux qui

connaissent la Perse savent que les querelles qui y éclatent entre les grands, et dont les suites sont si fâcheuses, sont le plus souvent occasionnées par les serviteurs; ceux-ci commencent, et puis viennent les maîtres qui prennent leur parti, et vident le différend à leur manière; c'est ce qui arriva à Zengan. Un des serviteurs de Moulla-Mohammed-Ali s'était pris de querelle avec un des habitants du parti opposé; la police s'en étant mêlée, le délinquant fut mis en prison par ordre du gouverneur. Moulla-Mohammed-Ali prit chaleureusement la défense de son serviteur, et il en résulta de grands désordres qui finirent par une guerre ouverte. Il ordonna à ses murides de délivrer le prisonnier, quoi qu'il pût en advenir. Tous les Babis s'armèrent, et en un clin d'œil ils eurent cerné la prison.

Le gouverneur envoya des troupes contre eux, mais elles furent repoussées; la prison fut envahie, et leur coreligionnaire délivré ainsi que tous les autres prisonniers. Dans l'entraînement de la passion ils tournèrent leurs armes contre ceux des habitants qui n'appartenaient point à leur parti et prenaient celui du gouvernement; ils en massacrèrent un grand nombre sans distinction de sexe, d'âge ni de condition, et livrèrent leurs demeures au pillage et aux flammes. Cette vengeance toute sauvage était la conséquence de menaces proférées depuis longtemps par les Chiites. Excités par le clergé à défendre la vraie foi, ils nourrissaient de longue date contre les Babis une haine profonde, qui s'était souvent ma-

nifestée par des paroles et des voies de fait : le terrible chef spirituel des Babis avait contenu jusqu'alors cette haine à laquelle il s'associait maintenant.

Cette victoire enbardit les Babis au point que Moulla-Mohammed-Ali leur ordonna de se séparer du reste des habitants, et de se constituer en milice régulière. Ils s'emparèrent des principaux quartiers de la ville et se mirent en devoir de les fortifier. Plusieurs jours se passèrent ainsi en préparatifs de défense, et le chef des Babis se réjouissait intérieurement du dévouement absolu qu'il avait su inspirer à ses murides, et jugea nécessaire de les astreindre à une certaine discipline. Il forma une espèce d'état-major, et prit pour chefs militaires ceux qui lui étaient le plus dévoués, et dont la prudence et l'esprit d'ordre lui inspiraient le plus de confiance. En peu de temps il organisa une espèce d'administration militaire qui fonctionnait régulièrement, et même, à ce que dit l'historien de la Perse, une artillerie et quelque chose comme une fonderie, ou plutôt une fabrique de canons.

A la vue de ces préparatifs, le gouverneur de Zengan comprit bien que les forces dont il disposait seraient insuffisantes; en conséquence, il expédia des courriers pour avertir de ce qui se passait et demander des secours. Pendant ce temps les Babis s'étaient assez bien fortifiés, et Moulla-Mohammed-Ali songeait au moyen de s'emparer de la citadelle nommée Kalaï Ali-Merdan-Khan, qui s'élevait au

milieu de la ville et passait pour imprenable. S'il parvenait à s'y fortifier, il avait tout lieu d'espérer qu'il pourrait résister aux efforts des troupes du roi, en cas d'un échec en rase campagne.

Sur ces entrefaites, on lui fit savoir que des troupes étaient prêtes à partir de la capitale pour venir au secours du gouverneur; en conséquence, il fit tout préparer pour donner l'assaut.

Le jeudi 27 mai 1849, il tenta la première attaque contre la citadelle, mais il fut repoussé avec perte par les habitants et les troupes que commandait Amir-Arslan-Khan, et il s'engagea un combat sanglant où les deux partis perdirent beaucoup de monde; mais le lendemain 28, rien ne put arrêter l'élan des Babis, qui s'emparèrent de la citadelle et s'y établirent. On vit alors auprès de Moulla-Mohammed-Ali un Sardar, commandant des troupes, et un *Serhen*, colonel, chef de régiment, que l'historien de la Perse nomme, l'un Mirza-Riza, l'autre Mirza-Salih.

Dans l'orgueil que lui inspira sa victoire, le chef des Babis se mit en tête de chasser les autorités de la ville et des environs, de se substituer à elles, et de fonder une espèce de principauté indépendante de Babis.

Il donna donc l'ordre à Mirza-Salih de s'emparer du gouverneur, et lui donna, pour mettre ce dessein à exécution, un détachement composé d'hommes déterminés. Le dimanche 30 mai, la maison du gouverneur fut cernée, mais des escouades dis-

séminées dans différentes parties de la ville pour la sûreté de ses habitants accoururent au secours de Amir-Arslan-Khan; alors s'engagea dans une des rues étroites de Zengan une mêlée sanglante; du haut des maisons on fit pleuvoir sur les Babis une grêle de balles; ni leur courage, ni leur acharnement ne purent rien; leur commandant fut tué, et ils durent battre en retraite. Cet échec obligea les Babis à mettre plus d'ordre dans leurs dispositions, et, durant six jours entiers de fatigues excessives, ils achevèrent de se fortifier et augmentèrent leurs munitions et leurs vivres; quant au gouverneur de la ville, il attendait des secours.

§ 15. ARRIVÉE DE NOUVELLES TROUPES. — FERMETÉ DES BABIS; LEURS EXPLOITS (juin et août 1849).

Plus de deux semaines se passèrent sans combat. Les Babis employèrent ce temps à se fortifier et à multiplier leurs *sengaers* [retranchements], au point qu'au mois d'août, dit l'historien Soupehr, ils en avaient élevé quarante-huit, des mieux fortifiés. De plus, leurs maisons constituaient de véritables retranchements reliés entre eux, et communiquant intérieurement, de sorte que les Babis n'avaient pas même besoin de sortir dans la rue.

Le 14 juin, le régiment de cavalerie du Khemsè, commandé par Sadr oud-Daulè, qui se trouvait à Soultaniè, reçut du roi l'ordre de se rendre à Zengan. Douze jours après, les commandants militaires de Firouz-Kouh, de Meragha, de Chahseven et

d'Afchâr, y arrivèrent avec leurs troupes, deux canons de six, deux mortiers et cinquante artilleurs; vers le 26 juin, ils prirent position et élevèrent des fortifications contre les Babis. Des dispositions furent prises pour attaquer leurs premiers retranchements, et nommément les senguers de Meched-Pir et de Mirza-Feredjoullah. Quoique d'une témérité à toute épreuve, les Babis ne pouvaient pas résister à une attaque en règle; et, bien que l'armée persane soit fort arriérée dans l'art militaire, comparativement aux armées européennes, elle devait nécessairement l'emporter sur les Babis auxquels cet art était tout à fait inconnu.

Le 11 juillet ou environ, une mine fit sauter le senguer de Meched-Pir, qui fut occupé après un combat où les assiégeants firent de telles pertes qu'ils se seraient retirés sans l'arrivée de nouvelles forces venues à leur secours; c'était Moustafa-Khan, de Kadjar, qui, par ordre du gouvernement, était parti à marches forcées avec son régiment [le seizième de Chekak], et qui était arrivé au moment où les troupes hésitaient à attaquer le second senguer. Encouragées par la présence de Moustafa-Khan, qui d'ailleurs avait reçu des pleins pouvoirs pour l'extermination des Babis, elles suspendirent l'attaque et attendirent les dispositions qu'il prendrait.

Le 4 août, de grand matin, les troupes du roi avec les nouveaux renforts marchèrent en bon ordre contre le second retranchement, le senguer de Feredjoullah. Les Babis résistèrent courageusement,

malgré le nombre et la bonne tenue des assaillants. Dès le commencement de l'action, une mine, creusée par les ingénieurs, endommagea beaucoup ce senguer, et lança dans les airs vingt des Babis. Cependant l'ardeur des assiégés n'en fut point ralentie : durant sept jours entiers, ils tinrent bon, et ce n'est que le huitième qu'ils durent se résoudre à abandonner ce senguer et à se replier sur les autres retranchements. Dans cette affaire, les troupes perdirent beaucoup de sarbaz et de noukers, ainsi que deux de leurs chefs; les Babis eurent vingt-six hommes tués, et il leur fut fait trois ou quatre prisonniers. Des deux côtés, dit Soupehr, on consacra deux jours au repos.

Les Babis ne furent nullement découragés par la perte de ces deux retranchements qui, démantelés comme ils l'étaient, ne pouvaient plus servir de point stratégique; ils comprenaient aussi que l'ennemi aurait rarement recours à ses canons et à ses mortiers dans la crainte de causer des dommages aux autres quartiers de la ville, habités par les Chiites. Tout leur faisait espérer que le siége traînerait en longueur, et, comme ils étaient abondamment pourvus de provisions de toute espèce, ils ne désespéraient point du succès, quoique les troupes du roi augmentassent chaque jour.

Le 14 août arrivèrent des troupes fraîches sous les ordres de Mohammed-Ali et de Kasim-Beg; elles se réunirent aux autres régiments, et tout fut disposé pour une nouvelle attaque. De grand matin la

fusillade s'engagea entre les deux partis ennemis, et le combat dura toute la journée avec une chance égale. Moulla-Mohammed-Ali, voyant qu'il avait affaire à de trop bonnes troupes pour en avoir facilement raison, et qu'elles avaient été renforcées par un grand nombre d'habitants de la ville, voulut tenter une diversion. Par son ordre, le feu fut mis au bazar de Zengan. Sa ruse eut tout le succès qu'il en attendait, car les habitants abandonnèrent aussitôt le lieu du combat pour sauver leurs biens; les soldats accoururent aussi sur le lieu du sinistre, autant pour piller que pour aider à éteindre l'incendie. Alors quelques centaines de Babis déterminés sortirent de leurs retranchements sur l'ordre de Moulla-Mohammed-Ali, se jetèrent sur les soldats dispersés, et en firent un grand carnage; beaucoup de Babis perdirent aussi la vie. Les troupes se retirèrent pour prendre du repos et faire de nouveaux préparatifs.

§ 16. NOUVEAU BAB. — COMBAT SANGLANT (août-novembre 1849).

Pendant trois mois, les Babis se défendirent en désespérés. Heureusement pour le gouvernement, les événements étaient pendant ce temps-là conduits à bonne fin dans le Khorasan, et Méched s'était soumis. Mohammed-Khan, l'ex-général-gouverneur de Tauris, reçut du roi l'ordre de marcher contre les Babis de Zengan, avec de forts détachements et une artillerie imposante. Sur ces entrefaites, les nouvelles concernant les châtiments infligés aux

Babis dans le Mazandéran et le supplice de Bab lui-même à Tauris se succédaient rapidement. Les Babis, qui jusqu'alors avaient montré une fermeté inébranlable, se laissèrent aller au découragement; les fatigues inséparables d'une lutte prolongée les irritaient; l'accablement l'emporta sur leur énergie accoutumée, et un grand nombre des habitants des villages voisins qui avaient embrassé la nouvelle doctrine se retirèrent dans leurs foyers.

Moulla-Mohammed-Ali ne se laissait point décourager. Il avait remarqué le désordre qui s'était introduit au milieu des siens, et, craignant que le nom de Bab, qui venait d'être fusillé, n'eût plus le même prestige et fût insuffisant pour soutenir leur courage, il leur fit croire que, bien que Bab n'existât plus, la Providence avait désigné quelqu'un pour le remplacer, et qu'il était lui-même envoyé par le ciel pour être le défenseur de la vérité, comme l'avait été Seïd-Ali-Mohammed [1]. Pour ranimer leur courage et leur abnégation, il leur promit ce qu'ils attendaient au nom de Bab, l'empire du monde. Le nouveau *murchid*, grâce à son éloquence et à son dévouement, sut inspirer une si

[1] D'après tout ceci, on peut remarquer que les doctrines de Bab et des autres philosophes modernes ont été altérées dans la suite; mais, à leur origine, ces doctrines ont beaucoup de rapport avec le christianisme. Ces philosophes ne se sont pas considérés comme étant les uniques portes conduisant à la vérité; mais, d'après leurs convictions, il est donné à chacun d'atteindre au plus haut degré dans la contemplation de la vérité et d'être *bab* (porte conduisant à la vérité). Le philosophe de Smolensk dont il sera parlé à la fin du chapitre III se considère aussi comme *bab*.

grande confiance à ces hommes naïfs, que rien désormais ne leur parut impossible; ils firent de nouveaux canons [1], augmentèrent leurs munitions et, à ce qu'on assure, firent même de la poudre [2].

Bientôt arrivèrent de nouvelles troupes. Mohammed-Khan avait reçu du premier ministre des instructions plus humaines, qui l'autorisaient à agir par des voies pacifiques et à éviter toute effusion de sang; mais malheureusement de semblables moyens ne pouvaient réussir, car la conduite astucieuse et déloyale du commandant des troupes dans le Mazandéran était présente à la mémoire de tous. Les Babis avaient concentré leurs forces dans un des quartiers de la ville et en avaient démoli ou brûlé les autres édifices. Ils s'étaient entourés d'un fossé profond, au-dessus duquel s'élevait un grand boulevard ou rempart en terre; ils avaient accumulé tous les moyens de défense et élevé vingt nouveaux retranchements et batteries; de plus, les maisons qu'ils occupaient avaient les fenêtres et les toits fortifiés. Une nouvelle attaque fut résolue pour le lendemain par les assiégeants.

[1] Après l'anéantissement des Babis de Zengan, on trouva entre autres des canons de leur composition; ils étaient faits de cylindres d'une tôle épaisse, avec des crampons de fer à l'extérieur, et le tout assez bien forgé. L'historien de la Perse dit que la confection en était confiée à Hadji-Kazim, de Kalkout; ils ne faisaient que des canons de fer. Les villages voisins fournissaient secrètement aux assiégés tout ce qui pouvait leur être nécessaire pour cette fabrication.

[2] M. Mochenin confirme ce fait; mais dans le peuple on disait qu'ils se procuraient de la poudre des soldats persans eux-mêmes, qui étaient chargés de les combattre,

Vers la fin du mois d'août, les troupes nouvellement arrivées, et qui, réunies aux anciennes, s'élevaient à trois mille hommes, s'ébranlèrent pour marcher contre les fortifications des Babis. La rue Goulchèn était occupée par le régiment de Nasiriiè, récemment arrivé; le régiment de Chékak avait pris position au côté opposé; le reste des troupes occupait divers postes désignés par Mohammed-Khan. A l'heure fixée, l'attaque commença. La valeur des Babis, poussée jusqu'au désespoir, aurait été insuffisante contre des forces aussi supérieures, s'ils n'avaient eu recours à la ruse. L'historien Soupehr relate fort naïvement ce fait, qui couvre de honte les troupes du roi. « Le brave » régiment qui porte le nom du chah (Nasiriiè, de Nasir) y figure comme une bande désordonnée de gamins de village, qui se précipitent avec avidité sur les dragées et les friandises qu'on leur jette! Nous ne prétendons pas ici faire une diatribe, ni dire quoi que ce soit contre l'armée du roi; nous le répétons, nous ne faisons que reproduire les paroles de l'historien. Moulla-Mohammed-Ali, voyant que les choses allaient de mal en pis, imagina de faire jeter par les fenêtres et du haut des toits plats des maisons, dans toute la longueur de la rue, tout ce qui pouvait se trouver en argent et en ustensiles de ménage. Les soldats se précipitèrent sur cette proie qui leur était offerte, et il s'ensuivit naturellement un désordre complet. A un signal, les Babis fondent sur ces « braves, » les battent complétement, et les forcent

à abandonner leur position au moment où Mohammed-Khan comptait sur la victoire. Les vrais croyants durent se retirer honteusement.

Mohammed-Khan prit la résolution de parlementer. « Trop de sang musulman a été répandu, écrivit-il à Moulla-Mohammed-Ali, je vous offre la paix; car je crois qu'il est préférable de terminer le différend d'une manière pacifique. »

A cette époque, Aziz-Khan, général très-connu, et qui, dans la suite, fut quelque chose comme ministre de la guerre à Téhéran, traversait Zengan, se rendant à Tiflis, où il allait de la part du roi féliciter le grand-duc, aujourd'hui empereur Alexandre II, sur son heureuse arrivée dans ses provinces transcaucasiennes. Aziz-Khan, homme aussi distingué par son esprit que par son intelligence, soutint Mohammed-Khan; tout fut employé pour entraîner les Babis à accepter la paix qui leur était offerte. Mirza-Hassan-Khan, chef d'état-major du ministre de la guerre et frère du grand vizir Mirza-Taki-Khan, qui traversait Zengan pour se rendre de Tauris à Téhéran, offrit également ses bons offices. Malheureusement les Babis, qui n'ignoraient plus le sort de leurs coreligionnaires du Mazandéran, tombés victimes d'une indigne fourberie, ne voulurent rien entendre. On se vit donc contraint de tout disposer pour une nouvelle attaque, à laquelle Aziz-Khan lui-même prit une part active.

Vers le 10 septembre, on donna l'assaut, et l'affaire fut des plus sanglantes. Le « brave » régiment Na-

siriiè, qui s'était distingué au commencement de l'action, fut culbuté par les Babis. Le régiment de Chérak, accouru à son secours, fut mis en fuite. «La bravoure avec laquelle les Babis de Zengan[1] repoussèrent les troupes, ainsi que les pertes considérables que subirent ces dernières, dit M. Sévruguin, sont des faits connus de tous. Une poignée[2] de rebelles, ajoute-t-il, extermina plus de trois mille soldats.» Les Babis eux-mêmes perdirent les deux tiers des leurs dans cette affaire[3]; mais l'ennemi n'avait pas la possibilité de se renseigner à ce sujet, et jugeant du nombre de ses adversaires à la vigueur de la défense, il les croyait fort nombreux.

§ 17. MÉCONTENTEMENT DU GOUVERNEMENT. EXPÉDITION DE FERROUKH-KHAN. INSUCCÈS DES TROUPES DU ROI (septembre-novembre 1848).

Ainsi les Babis, malgré leur petit nombre, triomphaient d'une armée nombreuse. Aziz-Khan, indigné de la conduite du régiment de Chérak, en réprimanda vertement le chef, ainsi que ses subordonnés; il fit administrer la bastonnade, presque

[1] Il ne restait presque plus dans toute la ville que les Babis, les vrais croyants ayant été forcés d'abandonner leurs demeures pour se réunir aux assiégeants.

[2] Bien que l'historien de la Perse se soit plu à augmenter le nombre des Babis enfermés dans Zengan, M. Sévruguin suppose qu'à cette époque ils ne devaient pas être plus de mille deux cents hommes.

[3] Nous pensons que c'est dans les deux ou trois premiers assauts dont nous avons parlé au paragraphe 16.

jusqu'à mort, au capitaine Abou Thalib-Khan, qui commandait une compagnie de ce régiment, et était, plus que les autres, coupable du désordre qui avait eu lieu.

Ce fut ensuite le tour du gouvernement de se montrer courroucé de la conduite des troupes à Zengan, et de celle de leurs chefs. Les commandants des régiments Firouz-Kouh et Chérak furent sévèrement admonestés; le chef du régiment de cavalerie de Khemsè fut destitué et remplacé par Ferroukh-Khan, chef d'un détachement du régiment d'Afchar. Le 22 septembre, cet officier supérieur arriva à Zengan, où il attendait la venue de trois nouveaux régiments: le quatrième de Tauris, qui avait pour chef Ali-Khan, fils d'Aziz-Khan; le régiment de Kérous, sous le commandement de Hassan-Ali-Khan, et le régiment de Zérend, sous celui de Mohammed-Khan.

Il fut arrêté, en conseil de guerre, que l'on ne donnerait pas l'assaut, mais que la ville serait rigoureusement bloquée, et qu'on aurait recours à un moyen fort vulgaire dans les fastes de la guerre en Orient, qui consiste à faire mourir l'ennemi de soif et de faim. Vu la position de Zengan, ce moyen devait mieux réussir aux assiégeants qu'il n'avait réussi contre les Babis du Mazandéran. Tous les moyens de communiquer avec les gens du dehors furent entièrement enlevés aux Babis; les puits furent comblés et les sources détournées, autant que cela fut possible. Bien qu'il ne fût pas tout à fait impossible

aux assiégés de se procurer de l'eau[1] en creusant des puits, ce ne pouvait cependant être en quantité suffisante, et le hideux fantôme de la soif était là menaçant; la famine et la mort devaient être le résultat d'un blocus prolongé. De plus, avis avait été donné aux assiégés, que ceux d'entre eux qui, par suite de leur repentir, voudraient se sauver, pourraient quitter la citadelle par un chemin qui leur était réservé et où personne ne les inquiéterait. Le blocus se prolongea ainsi pendant deux mois environ, et les vivres commençaient à manquer aux Babis, qui cependant ne se laissaient point abattre. Leurs femmes et leurs filles avaient attiré l'attention des ennemis eux-mêmes, au point que Ferroukh-Khan ne put s'empêcher de manifester son étonnement en voyant l'énergie et l'abnégation dont elles faisaient preuve, et ne craignit pas de les citer comme exemple aux troupes du roi.

A cette époque, Ferroukh-Khan reçut du premier ministre une lettre dans laquelle il louait fort sa tactique et lui promettait de grandes récompenses dès qu'il reviendrait porteur de bonnes nouvelles.

[1] L'insuffisance de l'eau se fait vivement sentir dans toute la Perse. Les villes s'en procurent d'un endroit souvent fort éloigné par un canal souterrain et secret; l'eau y arrive dans des bassins ou des puits construits dans divers quartiers, et c'est là que les habitants s'en fournissent. Lorsqu'on assiége une ville, le premier soin des assiégeants est de combler les conduits d'eau avec des ordures, etc. C'est là une ancienne coutume de l'Orient; c'est pourquoi les aqueducs souterrains et la position des sources sont toujours tenus secrets pour les étrangers, et pendant un siége, le premier soin des assaillants est de découvrir ces canaux.

Ainsi encouragé, Ferroukh-Khan renchérit encore sur les mesures prises antérieurement, et attendit un moment opportun pour frapper le dernier coup.

Moulla-Mohammed-Ali, de son côté, sachant bien qu'il ne pouvait songer à faire une sortie, et ne voyant d'ailleurs aucune issue à sa situation, eut pour la troisième fois recours à la ruse. Par certains signes trompeurs, il était parvenu à attirer l'attention de l'ennemi sur un des retranchements avancés, et à lui faire croire que leur magasin se trouvait là; c'est de ce côté qu'il fit faire une fausse alerte.

Tout à coup, pendant la nuit, une explosion se fait entendre dans ce retranchement. Le plus proche détachement de troupes ne doutant pas que cette explosion ne fût l'œuvre de leurs ingénieurs, et voyant des hommes sortir en désordre du retranchement des Babis, s'élança à l'assaut aux cris de *Allah! Allah!* dans l'intention d'arriver les premiers et de profiter du butin. Moulla-Mohammed-Ali avait, peu de temps auparavant, envoyé à Ferroukh-Khan deux de ses plus dévoués murides, avec la mission d'employer la ruse pour l'attirer dans la ville avec un détachement.

C'était le soir, à une heure avancée et par le chemin « ouvert à ceux qui désiraient se sauver par la *fuite*, » que ces deux murides avaient quitté la ville sans être inquiétés, et s'étaient présentés au commandant en chef avec les signes du plus sincère repentir. Mohammed-Khan et Ferroukh-Khan accueillirent les transfuges avec bonté, espérant que des

caresses et une généreuse hospitalité ôteraient aux assiégés cette méfiance qui leur avait fait repousser toutes les propositions de paix. Les émissaires jouèrent leur rôle dans la perfection, et se répandirent en malédictions sur leur vie et leurs erreurs; ils peignirent la crainte, la terreur, sous l'empire de laquelle les tenait un despote sanguinaire, et demandèrent qu'on les aidât à se venger. « Tous les assiégés, continuèrent-ils, sont prêts à livrer leur tyran à la première occasion; mais ils sont liés par leurs familles, et surtout par la certitude d'une mort inévitable qui, au moindre soupçon, les menace, eux, leurs femmes et leurs enfants. »

La lettre du premier ministre miroitait constamment aux yeux de Ferroukh-Khan; elle le fascinait et était l'objet constant de ses rêves. Depuis le jour où il l'avait reçue, il ne songeait qu'aux moyens de se distinguer seul aux yeux de Mirza Taki-Khan. Il demanda aux transfuges s'il n'était aucun moyen de sauver tant de malheureuses victimes. Ils réfléchirent longtemps..... enfin, ils dirent : « Il existe tout près de la porte de Kazvin un passage secret qui conduit droit à la demeure de l'infâme Moulla-Mohammed-Ali; il suffirait de cerner cette demeure, pour que tous les murides passassent de notre côté; alors lui et ses partisans dévoués seraient entre nos mains. » La soif de distinctions, la gloire qui devait rejaillir sur lui, avaient si fort tourné la tête de Ferroukh-Khan, qu'il se laissa prendre à l'appât qui lui était offert. Sans mettre qui que ce fût dans la con-

fidence, dit l'historien de la Perse, il prit une centaine de soldats les plus déterminés parmi les hommes de son régiment, et, guidé par les transfuges, il se dirigea vers le lieu indiqué, bien avant l'aube; c'était à trois cent cinquante mètres environ du retranchement où l'explosion préméditée avait été préparée.

Moulla-Mohammed-Ali avait fait évacuer deux ou trois retranchements élevés le long du « chemin secret » que suivait Ferroukh-Khan. Comme il ne rencontrait aucun obstacle, il passa outre et pénétra dans la ville. Partout régnait le plus profond silence. Il voulut faire occuper les retranchements abandonnés, mais ses guides l'en dissuadèrent dans la crainte, disaient-ils, de donner l'éveil. Aussitôt que l'imprudent Ferroukh-Khan fut arrivé au lieu désigné, ses guides disparurent comme par enchantement.

Tout à coup l'explosion dont nous avons parlé se fait entendre; les Babis, sortant de tous côtés, entourent le détachement de Ferroukh-Khan, et tout moyen de salut devint impossible. De l'autre côté, les sarbaz, montés à l'assaut après l'explosion, avaient eu le même sort; ils s'étaient vus inopinément cernés par les Babis, qui en firent un vrai carnage, et bien peu parvinrent à s'échapper. Douze hommes seulement furent épargnés, y compris l'imprudent Ferroukh-Khan; ils furent désarmés et présentés aux chefs des Babis.

Dans le camp, tous étaient plongés dans le plus grand étonnement; ils ne comprenaient rien à ce qui

arrivait, et chacun croyait faire un mauvais rêve..... Quelques instants après l'explosion, on entendit des chants qui venaient du côté de la ville..... c'étaient les Babis qui entonnaient en chœur ce chant de triomphe :

Ainsi volent à l'appât
Les crédules passereaux ;
Oui! c'est ainsi qu'ils s'abattent
Dans les filets qui leur sont tendus.
Ils sont disparus tous!
Ils ne reverront plus leurs nids :
Ainsi le leur a ordonné Allah!
Non, ils ne les reverront plus :
A cela les a condamnés Allah!

Au bout de quelque temps, tout fut expliqué. Les troupes, au lieu de voler au secours de leurs camarades ou au moins de les venger, commencèrent à battre en retraite, effrayées des cris qui retentissaient dans la citadelle, terrifiées par les récits des sarbaz qui étaient parvenus à s'échapper et qui racontaient des choses surprenantes sur les Babis.

Ferroukh-Khan et les onze autres prisonniers moururent dans les supplices. L'armée perdit trois cents hommes dans cette affaire; quant aux pertes que les Babis essuyèrent, rien n'en a transpiré; on sait seulement qu'après cela il n'en resta pas plus de trois cents dans tout Zengan : un plus grand nombre avait pris la fuite.

§ 18. GRANDE EXPÉDITION CONTRE ZENGAN. EXTERMINATION DES BABIS (janvier et février 1850).

Après le supplice de Bab, qui avait eu lieu le 19 juillet 1849, et que nous avons raconté plus haut dans sa biographie, le gouvernement persan tint aussi secrètes que possible les opérations militaires contre les Babis de Zengan. Un sentiment involontaire de compassion pour le sort de Bab donna lieu à divers commentaires dans l'Aderbidjan et l'Irak. La seule gazette qui existe jusqu'à présent en Perse, et qui paraît sous les auspices du gouvernement, la *Revue quotidienne de Téhéran*, renfermait journellement des articles contre l'impiété des Babis, la tendance de leur doctrine vers le socialisme, l'égalité et surtout la possession en commun des femmes des vrais croyants, un communisme, enfin, renouvelé des temps de Mazdek. Dans ces articles, en un mot, on touchait à tout ce qui pouvait éveiller des sentiments de crainte et de conservation parmi les paisibles habitants du pays. Toutes ces précautions n'empêchaient point des gens de toutes les classes de semer l'agitation dans les esprits par leurs conversations secrètes sur l'inhumanité du gouvernement, sur l'iniquité qu'il avait montrée au jugement et à la condamnation de Bab, sur la terreur qu'il avait répandue dans le Mazandéran à cause des Babis, etc. etc. Cet esprit révolutionnaire agit sur les peuples civilisés comme sur ceux qui ne le sont pas.

Le premier ministre, Mirza Taki-Khan, si connu par son esprit pratique, employa tout pour terminer cette triste affaire, sans bruit, afin d'éviter tout commentaire. D'un côté, il ne pouvait rien contre ces habitudes de barbarie qui existent en Orient, et grâce auxquelles deux forces ennemies s'exterminaient l'une l'autre; d'un autre côté, il conseillait à ceux qu'il envoyait combattre les Babis l'emploi de moyens conciliants et pacifiques, car il voulait, autant que possible, atteindre son but sans grande effusion de sang. Cependant, vers la fin de 1849, l'ordre que le roi avait donné de renforcer l'artillerie et de détruire la ville eut un commencement d'exécution.

Le colonel d'artillerie Baba-Beg, officier très-connu, partit pour Zengan avec deux pièces de 18 et quatre de 12. Mohammed-Khan ainsi que le gouverneur de Zengan reçurent un nouvel ordre qui leur enjoignait d'agir sans grâce ni merci. A la fin de janvier, tout était prêt pour le bombardement. Cependant les Babis n'avaient rien perdu de leur bravoure, et la concorde régnait toujours parmi eux; on eût dit que leurs cœurs grandissaient en raison des dangers qui les menaçaient, que leur mâle courage se retrempait à la vue de l'énergie que montraient leurs femmes.

Dès le matin, l'artillerie ouvrit un feu violent, qui ne cessa qu'à quatre heures après midi. Un grand nombre des maisons où les Babis s'étaient fortifiés furent détruites; l'incendie était partout. Hassan-

Ali-Khan, de Kérous[1], avec son régiment, s'empara des premiers retranchements et s'y logea. Le désordre était à son comble, et les Babis se battaient avec le courage du désespoir, mais sans remporter aucun avantage. Au milieu de cette confusion, un fort détachement fut lancé contre les retranchements occupés par les Babis, et un combat sanglant, acharné, s'y engagea; bientôt après la citadelle tomba au pouvoir des troupes. L'effusion du sang dépassa en ce jour toute imagination; aucune expression ne peut peindre l'horreur de cette mêlée sanglante; des frères s'entr'égorgeaient comme des bêtes sauvages; des femmes, des enfants étaient hachés en morceaux; on eût dit une troupe de loups affamés, enivrés par la vue et l'odeur du sang.

D'après l'historien de la Perse, vingt-cinq Babis, qui s'étaient enfuis de la ville, furent saisis par les vrais croyants et mis à mort.

Le temps de l'anéantissement complet des Babis était à la fin venu. Moulla-Mohammed-Ali, qui avait été grièvement blessé, mourut bientôt; mais avant de mourir, il avait demandé à ceux de ses frères qui lui survivaient de ne pas se rendre. Réduits à un petit nombre, ils cachèrent la mort de leur brave chef, et jurèrent de ne pas se laisser tomber vivants entre les mains de leurs ennemis. Fidèles à leur serment, ils périrent tous, hommes et femmes. Il en resta, il est vrai, quelques-uns, dont la mort semblait ne pas vouloir; mais ils vendirent chèrement

[1] Aujourd'hui ambassadeur à Paris.

leur vie, et chacun d'eux tua un grand nombre d'ennemis.

Ainsi se terminèrent tragiquement les événements de Zengan; la moitié des troupes envoyées contre les révoltés y périt. A Téhéran, où elles n'amenèrent que quelques prisonniers[1], elles furent accueillies avec un frémissement de terreur, car on se disait que chacun de ces prisonniers avait coûté la vie à mille cinq cents sarbaz et noukèrs!

Comme nous n'avons aucune idée de la situation topographique de Zengan, il nous a été difficile de bien déterminer la position des assiégés et celle des assiégeants; nous n'avons pu que conformer notre récit aux diverses sources où nous avons puisé, et qui toutes s'accordent sur la durée des combats que se livrèrent les Babis et les troupes du roi. Il va sans dire qu'avec le temps quelqu'un pourra écrire une relation plus détaillée et plus fidèle de ce fait historique, et y ajouter un plan exact de la ville et du théâtre d'une lutte qui a duré si longtemps.

§ 19. DARABI : AMBITIEUX CHAMPION DE LA DOCTRINE DE BAB. SES SUCCÈS ET SA MORT, À NEÏRIZ (1848-1850).

Pendant l'interrègne qui eut lieu vers la fin de 1848, le désordre et la licence régnaient partout

[1] M. Mochenin, dans sa relation, en porte le nombre à cent à peu près; l'historien de la Perse confirme ce chiffre. Ils furent tous massacrés sur place par ordre des chefs, à l'exception de quatre ou cinq qu'on amena à Téhéran. On dit que cette expédition contre les Babis de Zengan coûta la vie à huit mille hommes, tués ou blessés grièvement.

en Perse, mais surtout dans les provinces éloignées du centre du gouvernement. Dans la ville de Yezd, à la suite de vexations de la part des autorités, il s'était formé contre le pouvoir tout un parti parmi les habitants, et dont un certain Mohammed, fils d'Abdoullah, était le chef. L'historien de la Perse dit que c'était un homme brave, déterminé et décidé à tout. Durant deux années, ce séditieux avait causé de grandes inquiétudes au gouvernement, qui, ne sachant comment s'en défaire, avait fini par le faire tuer par ruse.

Seïd-Yahia-Darabi, dont nous avons fait mention dans la biographie de Bab (chap. I, § 5, et chap. II, § 3), n'ayant en vue que ses intérêts personnels, se rendit à Yezd au commencement de 1849, où il prêcha le babisme dans l'intention de profiter de l'agitation qui y régnait. En peu de temps il acquit une grande influence, puis il se réunit aux séditieux de la ville, leur prêcha la doctrine de Bab, les encouragea dans leur rébellion contre le gouvernement, et se mit bientôt à leur tête.

Ce Darabi était fils d'un mystique célèbre, qui avait joui d'une grande influence parmi les oulémas du Fars, et comme tel, il jouissait de l'estime de tous. Après avoir puisé les connaissances nécessaires dans les sciences musulmanes, et principalement dans le *Tarikat*, selon la doctrine des Cheïkhites, Darabi alla s'établir à Téhéran. C'était vers la fin du règne de Mohammed-Chah, à l'époque où les destinées de la Perse étaient entre les mains d'un

homme mystique aussi, mais dont la fortune devait être bien différente. L'ambitieux Darabi chercha, par divers moyens, à se créer des liaisons et à se faire un nom dans la capitale; ce qui lui réussit assez mal.

Il se mit alors à voyager, visita Chiraz et Ispahan, fut témoin des persécutions exercées contre Bab, et, à la fin, séduit par le grand renom que cet homme avait acquis, il comprit qu'en embrassant sa doctrine et s'en faisant le champion, il servirait mieux ses vues ambitieuses. C'est ainsi qu'un beau jour il se trouva à Yezd, où, s'étant réuni à ce Mohammed mentionné plus haut, il agit de concert avec lui contre le pouvoir établi.

Cependant il ne put rester longtemps dans cette ville. La bande de Mohammed n'avait embrassé sa doctrine que dans des vues d'intérêt personnel, espérant, par cet artifice, agrandir son centre d'activité. Darabi ne voulait nullement devenir chef d'un parti de conspirateurs, comme l'était Mohammed, il se proposait un but plus noble et surtout plus pratique; il avait voulu être l'âme d'un soulèvement religieux, et se faire une carrière par les voies ordinaires du muridisme. D'ailleurs Mohammed, qui était en effet un chef de révoltés, n'aurait pas voulu lui céder la prééminence en cas de réussite; c'est pourquoi Darabi quitta Yezd, suivi de ses disciples, et se mit en quête d'un pays où il pût prêcher avec plus de succès.

A cette époque, des désordres régnaient dans tout

le Farsistan. Le lieutenant du roi dans la province de Chiraz avait été rappelé, et, en attendant son remplacement, le vizir Nasir-oul-Moulk administrait le pays par intérim. Ce personnage était aussi remarquable par son influence et son amour de l'ordre que par son caractère prudent et soupçonneux. Il avait beaucoup connu auparavant le héros de notre relation.

Darabi, qui allait prêchant la doctrine de Bab de ville en ville, se trouva un jour dans l'antique cité de Fessa, située dans les montagnes, à 136 kilomètres à peu près de Chiraz. Il s'y installa fort paisiblement, et continua d'enseigner avec un succès remarquable, si bien qu'en fort peu de temps le nombre de ses murides s'éleva à cinq cents.

Cependant les autorités avaient pris des mesures pour éloigner le danger, et elles y réussirent d'autant mieux que la majorité des habitants, adonnés au commerce et à la fabrication de divers produits industriels, n'éprouvaient aucune sympathie pour le nouveau venu et sa doctrine. Ils portèrent même leurs doléances au gouverneur de la ville, le prièrent de prendre les mesures qu'il jugerait nécessaires, offrant de lui fournir, le cas échéant, les secours matériels dont il pourrait avoir besoin. On expédia courrier sur courrier à Chiraz pour informer l'autorité de ce qui se passait. Darabi, comprenant qu'il ne ferait pas fortune dans cette localité, trop voisine de Chiraz, et dont les habitants étaient si peu disposés à embrasser sa doctrine, se décida, pendant

qu'il en était temps encore, à quitter Fessa, suivi de ses plus intimes disciples.

A cette même époque, une grande agitation régnait à Neïriz[1], par suite de plaintes que les habitants avaient portées contre l'autorité locale, représentée par Zeïn-oul-Abidin-Khan. Darabi envoya des agents intelligents et dévoués, ayant pour mission d'annoncer la nouvelle doctrine, d'en expliquer le but, de faire apprécier les vues du maître, lesquelles tendaient à épurer le Chariat et à délivrer les vrais croyants de la tyrannie des fonctionnaires et de l'oppression du clergé. Ces hommes agirent si bien sur les habitants de Neïriz, que ceux-ci étaient tout disposés à embrasser la nouvelle doctrine et à recevoir le maître les bras ouverts; ils lui envoyèrent même un messager pour l'inviter à venir.

Pendant ce temps-là Darabi marchait, suivi de ses trois cents murides, et partout dans les montagnes il était accueilli, bon gré mal gré, avec empressement et hospitalité.

Le bruit s'était répandu dans les campagnes que le royaume de Bab allait venir, que tout allait changer sur la surface de la terre, où régneraient enfin la paix et la justice.

Darabi reçut l'envoyé des gens de Neïriz avec bienveillance et bonté, et lui promit de venir bientôt

[1] Neïriz ou Bakhtegan est un fort bourg sur les bords du lac salé de ce nom, au nord-ouest de Fessa. Cette localité montagneuse est d'un accès difficile, et les chemins y sont presque impraticables. Darabi y possédait une maison à la ville et une aux champs; son père était né dans le village de Darab, dépendant du district de Neïriz.

à leur aide; le messager arriva porteur de ces bonnes nouvelles, et les habitants attendaient la venue du maître avec impatience.

Après avoir reçu avis des désordres que la présence du dangereux Darabi avait occasionnés à Fessa, Nasir-oul-Moulk écrivit à ce dernier une lettre pleine de courtoisie, dans laquelle, invoquant ses droits d'ancienne connaissance, il lui retraçait les dangers qu'il courait, surtout dans un moment où le gouvernement prenait de sévères mesures contre le babisme. Il en appelait à son jugement, comme à un homme personnellement connu du roi par son esprit et son savoir, lui disant que de semblables actes, quoique ne se rapportant pas vraisemblablement à lui, pourraient cependant le noircir aux yeux du gouvernement et des oulémas; il se montrait disposé à le disculper et à présenter les dénonciations des autorités de Fessa comme un malentendu qui ne reposait que sur des bruits mensongers, pourvu qu'une lettre de sa main vînt calmer ses appréhensions. La réponse de Darabi fut peu sincère; mais elle était faite avec tant de force, que Nasir-oul-Moulk le crut sur parole et ne prit aucune mesure.

Bientôt cependant de nouveaux rapports vinrent encore troubler Nasir-oul-Moulk, et ces dénonciations étaient le résultat d'une ruse du clairvoyant Darabi. Dès qu'il eut résolu de quitter Fessa et de chercher un lieu plus conforme à l'accomplissement de ses projets, il provoqua une grande agitation dans la ville, afin d'entraîner le gouverneur à porter

plainte une seconde fois contre lui; puis il lui expédia un cavalier, porteur d'une lettre pleine de modestie et de douceur, dans laquelle il se plaignait, de son côté, de l'oppression de l'autorité, qui le forçait ainsi à quitter Fessa avec ses disciples, et d'aller n'importe en quel lieu, pour se mettre à l'abri des calomnies et des vexations.

Ces deux accusations si contradictoires obligèrent le gouverneur de Chiraz à éclaircir cette affaire. Il envoya immédiatement un fonctionnaire sur la fidélité duquel il pouvait compter, et qui avait pour instructions de se bien renseigner, d'avoir à tout prix une entrevue avec Darabi, et de se faire une juste idée de ses intentions. Le rusé Seïd-Yahia, calculant le moment où l'envoyé du gouverneur devait arriver, avait fait partir ses murides avant lui, et suivi seulement d'un petit nombre de ses disciples, il cheminait lentement dans l'intention d'être rencontré dans ce modeste équipage, et d'avoir l'occasion de se plaindre des vicissitudes du sort. C'est ce qui arriva.

Darabi aborda humblement ce fonctionnaire, qu'il sut charmer par ses manières aimables et pleines de bonhomie. Il se plaignit d'avoir été forcé de fuir Fessa, cette cité turbulente, dont le gouverneur, homme peu éclairé, l'inquiétait sans cesse, lui et ses malheureux disciples; il ne voulait pas, disait-il, que, grâce à d'indignes intrigues, un homme aussi distingué que Nasir-oul-Moulk eût une fausse idée de lui. Arrivé à Fessa, l'envoyé ne trouva plus trace de

troubles, et ce qu'il put recueillir de renseignements de la part de l'autorité et de quelques habitants plaidait aussi bien le pour que le contre. Cependant quelques partisans de Darabi étaient restés à Fessa, afin de faire entendre à l'envoyé que l'autorité n'avait excité cette émeute que dans l'intention de plaire au gouverneur de Chiraz, et de se rendre nécessaire aux yeux des riches fabricants de la ville.

Le résultat de l'enquête calma donc entièrement Nasir-oul-Moulk : c'était tout ce que voulait Darabi. Il espérait bien qu'à l'avenir on ne serait plus tenté d'ajouter foi aux rapports qui pourraient être faits sur ses actes, et qu'il aurait ainsi le temps de tout préparer pour se soulever ouvertement et se fortifier.

Vers les premiers jours de décembre 1849, Darabi s'approchait de Neïriz avec trois cents de ses murides. Les révoltés vinrent au-devant de l'hôte si longtemps attendu, et, selon l'usage du pays, lui firent des offrandes. Il n'entra pas dans le bourg, mais s'arrêta dans une forteresse en ruine du temps des Sassanides [1]. Tous les insurgés vinrent l'y trouver et se livrèrent à lui; les uns embrassèrent sa doctrine, les autres s'attachèrent à lui, afin d'opposer leurs forces réunies à Zeïn-oul-Abidin-Khan, leur gouverneur détesté. Darabi comprit le parti

[1] Dans le Fars, il y a beaucoup de forteresses; au XV[e] siècle, les historiens en comptent jusqu'à soixante et dix et plus. Les voyageurs, depuis Kaempfer jusqu'à nos jours, en font mention dans leurs relations.

qu'il pourrait tirer de cette circonstance, et travailla sans retard à mettre l'antique forteresse en état de défense : bientôt il se vit à la tête de douze cents partisans.

Les nouvelles qui arrivaient à Chiraz sur l'insurrection de Neïriz mettaient les autorités dans une cruelle perplexité. Nasir-oul-Moulk avait joué pendant une heure le rôle de khalif, et, étant d'un caractère prudent et soupçonneux, il ne pouvait se résoudre à prendre une mesure décisive. Dans ses lettres à celui qui représentait l'autorité à Neïriz, il conseillait constamment d'employer les moyens qui étaient à sa disposition pour rétablir l'ordre, et d'agir principalement par la persuasion et la douceur.

Cependant, vers la fin de décembre 1849, trois courriers sont expédiés à Nasir-oul-Moulk, pour lui annoncer que Darabi, à la tête des Babis et des rebelles de Neïriz, s'était soulevé ouvertement. Nasir-oul-Moulk ne pouvait encore se décider à ajouter foi à cette nouvelle, et cependant il redoutait les conséquences terribles que cet événement pourrait avoir. Il écrivit encore à Darabi une lettre où il l'admonestait, et expédia en même temps une dépêche par laquelle il informait de ces événements le prince Firouz-Mirza, que le roi avait nommé depuis trois mois son lieutenant dans le Farsistan. L'envoyé de Nasir-oul-Moulk trouva Darabi encore dans l'inaction; il attendait une occasion plus favorable, désirant avant tout calmer les inquiétudes de son ami en le trompant une seconde fois, puis commencer

ses opérations. L'envoyé fut encore reçu avec courtoisie. A une heure avancée de la soirée, Darabi, resté seul avec lui, se plaignit de s'être vu tout à coup entouré, lui et les siens, des révoltés qui, le poignard à la main, venaient exiger d'eux qu'ils leur prêtassent main forte; ceci s'était passé, disait-il, à peine arrivé dans ce lieu, où il était venu chercher un refuge et le repos, mais il les avait retenus par des promesses, en attendant qu'on vînt le secourir. «Persuadez Nasir-oul-Moulk, ajouta-t-il, d'envoyer à mon secours un nombre suffisant de troupes, je livrerai pieds et poings liés ces rebelles, et les enverrai à Chiraz; j'espère par là donner des preuves suffisantes de mon dévouement au gouvernement et de mon affection pour mon ancien ami.»

Après avoir écrit une lettre dans ce sens à Nasir-oul-Moulk, il congédia la nuit même l'envoyé, qui s'en retourna persuadé de la sincérité de Darabi et de l'excellence de la mesure qu'il proposait. Ceci avait lieu le 6-7 de janvier 1850.

Les murides n'étaient point dans le secret. Les autorités de Neïriz étaient fort étonnées du résultat de cette affaire et ne savaient à quoi attribuer cette correspondance entre le gouverneur de la province et les révoltés, d'autant plus que l'envoyé n'avait pas même daigné pousser jusqu'au bourg. Elles attendaient donc ce qui allait arriver.

Le 4 janvier, Darabi réunit ses murides inopinément au milieu de la nuit, ainsi que les révoltés,

et alla attaquer les habitants de Neïriz. La maison du gouverneur fut cernée sans rencontrer d'obstacles. Ces enragés se précipitèrent dans les maisons, égorgeant sans distinction et s'emparant de tout ce qui leur tombait sous la main; ils incendièrent le plus qu'ils purent et, le matin venu, s'en retournèrent en triomphe chargés d'un riche butin. Un grand nombre des habitants des deux sexes et de tout âge trouvèrent la mort dans ce massacre, ainsi que cinq ou six personnes de la famille du gouverneur et beaucoup de fonctionnaires : le gouverneur lui-même trouva avec peine le moyen de se sauver.

Le gouvernement persan avait à peine eu le temps de se reposer des inquiétudes que lui avaient données les Babis de Zengan que les bruits concernant leurs coreligionnaires dans le Fars vinrent de nouveau le troubler. Ces bruits pourtant ne parvenaient jusqu'à la résidence du roi que trop tard et toujours confondus avec les nouvelles sur les troubles et les insurrections qui agitaient tout le Farsistan. Le Nousret-oud-Daoulè, Firouz-Mirza, était depuis longtemps en chemin pour sa destination, et il n'ignorait nullement les inquiétudes du roi sur la situation des affaires dans la province du Fars; c'est pourquoi sans doute il se hâtait si peu. Il avait quitté Téhéran les premiers jours de novembre 1849 et il était près de Chiraz seulement à la fin de janvier 1850. Le courrier de Nasir-oul-Moulk trouva le prince à quatre stations (à peu près 150

kilomètres) de Chiraz : sans rien changer à son itinéraire, il prit cependant sur-le-champ des mesures fort sensées. Au lieu de hâter son arrivée à sa résidence, le prince écrivit à Nasir-oul-Moulk l'ordre de s'entendre immédiatement avec les autorités locales et d'envoyer contre les insurgés de Neïriz deux régiments de Kara-kozlou avec de l'artillerie et de la cavalerie sous le commandement du sertir Moustapha-Kouli-Khan et de Mihr-Ali-Khan de Nourié. Les ordres du prince furent mis à exécution trois jours avant son arrivée à Chiraz.

En Asie les grands seigneurs ne se pressent jamais; ils doivent être, comme dit un poëte persan, « non légers comme le duvet, mais aussi lourds que la pierre, » pourvu néanmoins que leurs ordres s'exécutent en un clin d'œil. Il est partout de règle générale, et surtout en Perse, que les subordonnés d'un nouveau chef redoublent d'efforts et de zèle et soient tout disposés à exagérer leurs devoirs pour faire montre de leur dévouement.

Firouz-Mirza renforça encore les troupes par le régiment de cavalerie Silakour, sous les ordres de Véli-Khan, et envoya une dépêche à son souverain pour lui annoncer les mesures qu'il avait prises et la certitude dans laquelle il était de rétablir la paix et le calme dans tout le Farsistan.

Après son coup de main hardi, Darabi était tout triomphant. Environ deux mille hommes de toutes conditions s'étaient réunis à lui et, confiants dans les promesses de leur chef, ils attendaient l'inaugura-

tion du nouveau règne. Darabi, qui n'avait point de nouvelles de Chiraz, et charmé d'ailleurs d'avoir si bien réussi à tromper son ami, l'administrateur temporaire de la province, savourait les avantages de sa situation. On lui avait dressé dans l'intérieur de la forteresse une magnifique tente enlevée au gouverneur pendant le pillage nocturne à Neïriz. Devant sa tente, ses murides, le sabre nu, s'étendaient sur deux lignes; çà et là des groupes de ses subordonnés, dispersés à l'ombre des arbres, au bord d'un ruisseau, goûtaient les charmes du keïf persan, en attendant les ordres de leur chef spirituel.

Tout à coup, du haut de la montagne, on vit s'élever une poussière épaisse, et avant qu'on eût eu le temps de s'assurer de ce que cela pouvait être, un boulet, devançant le bruit de l'explosion, renversa la tente de Darabi et tua un des cavaliers qui l'entouraient, ainsi que son cheval. Surpris ainsi et pris au dépourvu, chacun se hâta d'abord d'arracher Darabi de dessous sa tente, où il fut trouvé sain et sauf. Il donna aussitôt à ses hommes l'ordre de se retirer dans leurs retranchements. Cette fois-ci encore la conduite des troupes du roi fut assez étrange, car, au lieu de continuer leur marche en avant et de s'élancer contre la forteresse, ils s'en tinrent à ce seul coup de canon sans qu'on ait pu deviner la cause de cette singulière tactique. Il se peut que, par une illusion d'optique, les mouvements des insurgés effrayés

aient trompé les yeux fatigués des commandants des troupes et qu'ils les aient supposés trois fois plus nombreux qu'ils ne l'étaient; mais l'historien persan n'entre pas dans les considérations qui ont pu motiver un semblable exploit, et dit simplement que Moustapha-Kouli-Khan fit occuper à ses troupes et à l'artillerie une position plus avantageuse, vis-à-vis de la forteresse de Darabi, et qu'elles passèrent cinq jours à se reposer et à se fortifier.

Le soir du cinquième jour, le commandant des troupes entra en pourparlers avec Darabi; il lui offrait la paix et l'oubli, pourvu seulement qu'il consentît à renvoyer ses hommes. Cette proposition fut rejetée par les insurgés, et leur chef, voyant dans cet empressement de la part des ennemis un manque de confiance dans leurs propres forces, en fut encouragé.

Persuadé d'avoir deviné juste et voulant effrayer l'ennemi, il fit prendre les armes à trois cents murides, qui, pendant la nuit du 5 au 6, sortirent de leurs retranchements et se précipitèrent sur ceux que l'ennemi avait élevés. Le combat dura longtemps; les Babis furent repoussés et, après avoir tué quelques sarbaz et noukers et avoir causé beaucoup de dégâts aux retranchements ennemis, ils se retirèrent, mais ils perdirent beaucoup de monde, et Soupehr dit que des trois cents Babis, cent cinquante seulement regagnèrent leur refuge.

Après cet échec, les insurgés qui n'avaient pas embrassé la doctrine de Bab, voyant que les pro-

messes de Darabi ne reposaient que sur le mensonge et que les balles et les boulets ne respectaient pas ses fidèles[1], que les prières et les talismans qu'il leur avait distribués ne détournaient nullement de leurs poitrines la pointe des poignards, l'abandonnèrent peu à peu, et un beau jour il se trouva réduit à ses murides. Il ne lui restait plus que deux alternatives : ou se rendre, ou mourir avec honneur. Darabi était tout disposé à prendre le premier parti, mais ses murides l'en empêchèrent. Trois jours après, une sortie ayant été décidée, ils quittèrent tous leurs murs et, au cri de : *Ali!* s'élancèrent contre les retranchements occupés par les troupes. Un feu des plus violents les accueillit cette fois; les balles, les boulets et la mitraille éclaircirent leurs rangs au point que Darabi dut prendre la fuite, laissant plus de la moitié des siens sur le terrain. Ceux qui avaient été épargnés coururent se réfugier dans leurs retranchements, où il semble qu'ils n'avaient plus ni la force ni la possibilité de se défendre. Darabi se rendit secrètement lui et ses deux fils auprès de Moustapha-Kouli-Khan, qui lui donna les moyens de s'échapper; mais ses murides, préférant une mort glorieuse, se battirent jusqu'à la dernière extrémité, si bien que trente seulement furent pris vivants lorsque les troupes se furent emparées des retranchements. Des deux mille hommes que Darabi avait

[1] L'historien persan assure que, pour tranquilliser ses murides, Darabi leur assurait que les balles ne pouvaient les atteindre.

sous ses ordres quelques jours auparavant, c'est tout ce qui restait, les autres ayant ou fui ou trouvé la mort[1].

La nuit suivante, les fils d'Ali-Asker-Khan, tué par un Babi lors de l'attaque contre Neïriz, se jetèrent sur Darabi et le tuèrent. Le prince Nousret-oud-Daulè fit grâce aux deux fils de Darabi; mais les trente Babis prisonniers furent mis à mort.

Ainsi finit honteusement l'orgueilleux Darabi, dont aucune des actions ne fut inspirée par une sincère conviction et dont le seul mobile était le désir de devenir un homme remarquable, n'importe à quel titre. Jamais il ne fut ni Babi sincère, ni bon patriote; tous ses plans étaient l'effet de calculs fondés sur la fourberie. Ses murides, au contraire, agissaient, pour la plupart, par conviction et mouraient avec joie pour le triomphe de leurs croyances; ils avaient foi au nom de Bab et se soumettaient à Darabi, qu'ils considéraient comme un véritable maître. Après que Darabi se fut rendu, ses murides repoussèrent loin d'eux l'idée de suivre son exemple, qu'ils considéraient comme une lâcheté. Ils l'auraient même tué si, par une fuite précipitée et protégée par Moustapha-Kouli-Khan, il ne s'était mis à l'abri de leur ressentiment.

[1] Nous avons vu que Darabi était arrivé à Neïriz avec trois cents murides; dix-sept cents insurgés et mécontents s'attachèrent à lui et un certain nombre d'entre eux adoptèrent sa doctrine; ceux qui ne l'avaient pas adoptée, et qui étaient au nombre de quinze cents, abandonnèrent Darabi lors de la dernière affaire.

§ 20. LES BABIS A TÉHÉRAN.

Après le sort déplorable des Babis du Mazandéran, le supplice de Bab à Tauris, la ruine de Zengan et les événements qui venaient de se passer à Neïriz, le gouvernement et le clergé commencèrent à respirer, espérant bien que ces nouveaux sectaires n'avaient pas laissé la moindre trace de leur passage. Plus d'une année et demie se passa, en effet, dans le plus grand calme. Cependant on n'ignorait pas dans le peuple que des Babis en grand nombre se réunissaient en secret dans le Fars, à Kerbela, dans diverses localités de l'Irak et à Téhéran, où on découvrit même qu'ils étaient assez nombreux. La mauvaise organisation de la police, la faiblesse de ses agents et les sympathies que les Babis rencontraient dans le peuple facilitaient le secret dont ils s'entouraient. Le peuple compatissait d'autant plus à leur triste sort que, selon lui, ils étaient persécutés partout, mis à mort sans jugement ni justice; si l'on ajoute à cela l'impossibilité de se renseigner sur le nombre exact de la population, toutes ces causes réunies rendaient nulles les recherches auxquelles se livrait une détestable police.

Il faut dire aussi que durant ce temps il se passait dans la capitale un autre événement, un changement de ministère, et les intrigues succédant aux intrigues accablaient la cour du roi. L'homme vénéré de toute la nation, le premier ministre Mirza-Taki-Khan, devait succomber devant ces in-

trigues. On l'accusait d'avoir voulu faire monter sur le trône un autre frère du chah, Abbas-Mirza, ci-devant Naïb-ous-Sultaniet. Les femmes de feu Mohammed-Chah avaient été mêlées à ces intrigues, à la suite desquelles Abbas-Mirza fut exilé. La cour de Téhéran dut ensuite songer à la tranquillité intérieure du pays. Le nouveau ministère avait à peine eu le temps d'entrer au pouvoir et de s'y consolider, et Mirza-Agha-Khan n'avait fait que commencer à poser les bases de sa puissance, lorsqu'il survint à Téhéran un événement sans précédent, dont les Babis devaient cruellement expier les conséquences.

Vers le milieu du mois d'août[1] de l'année 1852, le roi se rendait à la chasse; plusieurs Babis se précipitèrent sur lui et tirèrent trois coups de feu l'un après l'autre. Les personnes de sa suite ne purent détourner le troisième, qui atteignit le prince, mais ne lui fit que quelques légères blessures. Soupehr dit que le roi ne perdit point son sang-froid, et ceux qui l'accompagnaient furent même quelques instants sans savoir qu'il était blessé. Un des assassins fut tué sur place; deux autres furent saisis le poignard et le pistolet au poing. Après avoir subi un interrogatoire, ils furent jetés dans un cachot et, d'après les indications de l'un d'eux, auquel on promit sa grâce pour prix de ses aveux, on procéda à

[1] En septembre, d'après M. Sévruguin et autres; mais nous suivons les indications de l'historien de la Perse, qui dit bien clairement que ce fut le 23 de *cheval*, 16 août 1852.

de rigoureuses perquisitions, et dès ce jour commença l'enquête. A Téhéran seul on découvrit soixante et dix Babis qui habitaient des souterrains où personne ne pouvait soupçonner qu'ils eussent leurs conférences secrètes. La punition de ces criminels fut terrible : ces malheureux furent livrés aux grands et aux membres du clergé, qui déchirèrent leur proie chacun selon sa fantaisie et qui, voulant faire preuve de dévouement pour leur souverain, rivalisèrent de cruauté et d'inhumanité. Pendant plusieurs mois, dit M. Mochenin, on ne s'occupait dans toutes les villes de la Perse que de tortures, de supplices accompagnés des plus atroces monstruosités.

Le principal chef des Babis de Téhéran était un certain individu nommé Moulla Cheïkh-Ali. Comme nous l'avons dit plus haut, ce membre du clergé musulman, sous le nom de Seïd-Ali (chap. II, § 3-5), avait été disciple des deux cheiks Ahmed et Kazem; puis lorsque Mirza Ali-Mohammed était déjà élu chef des Cheïkhites et élevé au titre de Bab (voy. chap. I, § 3), Moulla Cheïkh-Ali avait embrassé sa doctrine. Il allait de ville en ville à travers l'Irak-Adjem et le Fars, prêchant partout au nom de Bab. Cheïkh-Ali avait toujours participé à toutes les délibérations des propagateurs du babisme et jouissait parmi eux d'une grande considération : ils le nommaient *Hazreti-azim*, grand maître, titre honorifique qu'ils avaient imaginé. L'historien persan nous dépeint ce chef secret des Babis comme une espèce

de Monte-Christo, apparaissant à toute heure sous un nouveau costume et changeant de résidence tous les jours. — A Kachan (en 1845), sous l'habit de derviche, il se présente à Mirza Agha-Khan, qui fut depuis premier ministre, et le somme d'embrasser la doctrine de Bab; tantôt on le voit dans des villages sous l'habit d'un ermite; tantôt dans les villes, déguisé en riche marchand ou en personnage important, prêchant le babisme et pérorant contre l'oppression des fonctionnaires et le despotisme clérical. — Jamais on ne le voit deux fois sous le même costume ni dans le même lieu.

En 1848 et 1849, on rencontre ce Moulla Cheïkh-Ali à Téhéran même, comme personnage principal, quand le premier ministre Mirza Taki-Khan prenait des mesures pour l'extermination des Babis dans toute la Perse. Ce Cheïhh-Ali organisa sous les yeux du vigilant ministre une communauté de Babis, et personne n'en fut instruit. Il est probable que cette association secrète était en rapport avec les Babis du Mazandéran, de Zengan et de Tauris.

Pour ne pas laisser au gouvernement le loisir d'effectuer des poursuites contre Bab et ses prosélytes, il était urgent de provoquer une forte agitation dans la capitale; aussi les membres de cette communauté secrète prirent les mesures suivantes : pénétrer dans la principale mosquée un vendredi, tuer l'Imam djoumé, qui était alors Mirza Aboul-Kazem, célèbre dans toute la Perse, puis profiter du désordre qui en résulterait pour se porter sur le

palais du roi et tuer le souverain et ses courtisans. Cette tactique était assez bien imaginée, et si elle avait réussi, les Babis auraient pris le dessus partout. Ils auraient dû, il est vrai, compter avec le peuple; mais comme ils avaient toujours fait accroire à chacun qu'ils travaillaient et mouraient pour la prospérité du pays, le peuple aurait pu cette fois-ci encore être leur dupe.

Nous ne pouvons dire ce qu'il serait advenu de la Perse si l'affreux complot de Cheïkh-Ali avait pu être mis à exécution; mais la Providence ne le permit pas. Les espions du premier ministre avaient bien découvert que quelque chose se tramait, mais ils ne purent être renseignés sur les détails de la conspiration; cependant ils parvinrent à s'assurer que Cheïkh-Ali était l'âme du complot, l'unique guide des Babis, et qu'il avait les projets les plus pernicieux. D'après l'ordre du premier ministre, les recherches les plus minutieuses furent faites; mais on ne put découvrir le malfaiteur. On parvint à mettre la main sur un de ses complices secondaires; mais toutes les tentatives que l'on fit auprès de lui, pas plus que les tortures qu'il eut à endurer, n'eurent d'effet, et on ne put découvrir ni Cheïkh-Ali ni aucun de ses principaux complices, quoique lui-même n'eût point quitté Téhéran.

Son serviteur, en mourant sous les coups du poignard, fit beaucoup d'aveux; mais on ne put lui arracher le secret de la demeure de son maître ni de celle de ses compagnons. Depuis cette époque, la com-

munauté secrète ne put continuer ses manœuvres criminelles, et ceux qui en faisaient partie se dispersèrent dans diverses provinces. Les bruits concernant le supplice de Bab et l'extermination des Babis du Mazandéran, de Zengan et de Neïriz, apportés par plusieurs de ceux qui étaient parvenus à s'échapper et qui s'étaient réunis à la communauté secrète, étaient trop peu rassurants; aussi eût-il été dangereux pour Cheïkh-Ali et ses compagnons de tenter la moindre démonstration en faveur de leur doctrine; il fallait attendre et se taire.

Après les événements dont le premier ministre Mirza Taki-Khan avait été la victime, et dont les conséquences furent son exil à Kachan, où il fut tué secrètement, Cheïkh-Ali et ses disciples reparurent à Téhéran; c'était au commencement de 1851.

Pendant que dans la capitale on ne s'entretenait que de l'acte honteux qui rendait un homme d'État du plus grand mérite le jouet des intrigues, pendant que son successeur était occupé à consolider son pouvoir et qu'il employait toutes sortes de mesures, bonnes ou mauvaises, pour arriver à la popularité, Cheïkh-Ali avait eu le loisir de se faire des prosélytes assez nombreux, même parmi des gens qui jouissaient d'une influence assez considérable. Au nombre de ceux qui suivaient son enseignement se trouvaient Hadji Souleïman-Khan, propre frère de ce Ferroukh-Khan qui fut attiré dans un piége et perdit la vie à Zengan, Seïd-Hassan du Khorasan, Mirza Abdoul-Wahhab de Chiraz, Agha-Mehdi de

Kachan et autres personnages ayant plus ou moins d'importance dans la société, et dont le nombre s'élevait déjà à soixante et dix. Le lieu de leurs réunions était la maison de Hadji Souleïman-Khan.

Cette société secrète exista tranquillement pendant un an et demi au milieu de la capitale, sans que personne le soupçonnât; à la fin ils arrêtèrent les dispositions suivantes : choisir quelques hommes déterminés pour se jeter sur le roi au moment où, selon son habitude, il quittait le palais accompagné d'une suite nombreuse; au même instant mettre à mort quelques-uns des personnages importants de la ville, puis déclarer la capitale délivrée de toute puissance arbitraire et oppressive, aussi bien laïque que cléricale. Alors, disaient-ils, la ville sera en notre pouvoir.

Les conspirateurs avaient tout le droit de penser ainsi; ils connaissaient bien leur pays et ses coutumes. Ils savaient qu'une fois le prince régnant mort et les hommes puissants renversés, ne fût-ce que pour une heure, il ne serait point difficile d'attirer à eux quelques milliers d'hommes du peuple affamés, et même des soldats, par l'appât du pillage et de la licence; mais pour cela il fallait avoir un chef. Les Babis eurent un instant l'idée de parcourir les rues et les bazars, le sabre à la main, d'appeler le peuple à reconnaître Bab et de dire à ceux qui se rendraient à leur appel : « Allez! emparez-vous de tout ce que vous trouverez dans le palais du roi, dans les demeures des grands et des puissants d'entre

le clergé, tout ce que vous trouverez dans les coffres de vos tyrans est à vous, et pourvu que vous embrassiez la doctrine de Bab, la terre entière sera votre partage et le monde votre royaume!» Point de doute que, dans un moment de désordre et en l'absence des autorités, une offre aussi séduisante n'eût trouvé bon nombre d'individus de la lie du peuple tout disposés à écouter les Babis, qui auraient eu le champ libre pour exécuter leurs desseins.

Douze hommes bien déterminés furent désignés pour assassiner le roi à un moment opportun. Un dimanche, le 28 de chewal (16 août 1852), le canon, suivant l'usage, annonçait au peuple que le souverain quittait le palais pour se rendre à Néiavéran, sa résidence d'été[1]. Le prince et sa suite avaient à peine eu le temps de gagner la route que trois individus, armés de poignards et de pistolets, se précipitèrent sur lui, l'un après l'autre, en déchargeant leurs armes. Le premier coup ne l'atteignit point; le second fut détourné par quelqu'un de l'escorte, mais le troisième coup blessa le jeune roi à trois endroits, l'arme ayant été chargée à petit plomb. L'un des assassins fut tué sur place, les deux autres furent arrêtés. Les Babis attribuèrent cet insuccès à l'impatience des trois jeunes conjurés qui n'avaient pas attendu les neuf autres complices et étaient arrivés une demi-heure trop tôt au lieu du rendez-vous, et dont l'impétuosité avait tout gâté. Le

[1] Résidence favorite d'été du chah actuel, située aux environs de Téhéran.

roi retourna dans son palais. Les Babis ne pouvaient se montrer nulle part; les agents de la police avaient été lancés contre eux et les cherchaient partout. Tout Téhéran était dans la plus grande agitation et les bruits les plus contradictoires circulaient, si bien que le roi se vit obligé de convoquer un *selam* (grande réception du peuple devant le palais, où le souverain apparaît sur un trône), afin de mettre par là un terme à tous les commentaires et de calmer les esprits.

D'après certains indices et d'après les déclarations des deux prisonniers, on découvrit bientôt soixante et dix individus d'entre les Babis, qui furent arrêtés, et sur lesquels on se livra aux cruautés dont j'ai parlé plus haut. L'auteur de l'histoire de la Perse donne les noms de vingt-huit des principaux coupables, qui furent torturés de la façon la plus odieuse, avec un raffinement de cruautés inouïes, par des particuliers appartenant à toutes les classes et auxquels ils avaient été livrés : des membres du clergé, des marchands, des étudiants de l'académie de Téhéran, des soldats, des ferrachs et même des artisans firent l'office de bourreaux.

Au nombre des coupables dont Soupehr donne les noms, nous trouvons Seïd-Housseïn de Yezd, le compagnon et le conseiller de Bab (voir chap. I, § 14, et chap. II, § 4), qui était parvenu à sauver sa vie une fois en reniant ses convictions et son maître; Kourret oul-Aïn ou Tahirè, l'héroïne de Kazvine, et plusieurs des Babis du Mazandéran, de Milân, de

Zengan et de Neïriz, qui s'étaient réunis à Téhéran après les tentatives infructueuses que nous avons racontées. Kourret oul-Aïn, qui avait été confiée à la garde de Mahmoud-Khan depuis 1849 (voyez chap. II, § 12), vivrait sans doute encore, si la colère du roi ne s'était étendue à tous les Babis indistinctement, sans considération d'âge ni de sexe. Elle fut secrètement mise à mort.

Les cruautés imaginées par les bourreaux des Babis surpassent toute imagination; il est même impossible d'en rapporter les détails sans blesser une oreille européenne. Malgré les affreuses tortures qu'ils endurèrent, peu d'entre eux abjurèrent leurs croyances; la plupart supportèrent avec un courage et une fermeté inébranlables les tortures que la bassesse et le fanatisme pouvaient imaginer. Ils moururent avec le calme le plus digne, le plus grand, sans se plaindre, invoquant seulement les noms d'Allah et d'Ali.

Si grand que soit le crime et si coupables que soient les criminels, on ne peut s'empêcher d'éprouver pour eux un sentiment de compassion et même de sympathie, en les voyant, malgré les tourments qu'ils endurent, appeler la divinité à leur aide et invoquer, en mourant, son assistance. Il faut remarquer que le nom d'Ali est si sacré pour l'oreille de tous les Chiites, qu'il renferme en lui comme une attendrissante consolation. Pour les mystiques des différentes sectes, Ali est, sinon Dieu même, du moins divinisé en qualité de patron de la foi et de chef de tous les imams, gouverneur du

monde. Les orthodoxes Imamides (les Isna-Acharides, dont la foi est dominante en Perse), d'après leur enseignement dogmatique, ne doivent considérer Ali que comme le vicaire de Mahomet, comme son disciple ou, par allégorie, comme la porte de la vraie science, vérité qui se concentre en Mahomet et découle de lui. Ali est donc le premier personnage après le Prophète; et cependant ces Imamides mêmes, se laissant généralement entraîner par l'amour qu'ils portent à leur patron, exagèrent souvent sa valeur et permettent à leur imagination d'orner des plus belles couleurs sa beauté ravissante. Les Chiites ont toujours à la bouche trois noms : Ia Allah! « Ô Dieu! » Ia Ali! « Ô Ali! » Ia Sahib ouz-Zémân! « Ô maître ou gouverneur des temps, de l'univers! » Par la dernière exclamation, ils sous-entendent Mehdi, le dernier imam, excepté dans quelques prières spéciales et consacrées; jamais ils ne s'adressent à Mahomet ou aux autres saints: Ia Ali! est une exclamation qui revient à tout propos sur leurs lèvres, et elle est plus fréquemment employée que Ia Allah!

A Téhéran comme partout, les Babis supportèrent leur martyre avec une abnégation et une fermeté inébranlables. Partout, en mourant, ils invoquaient le nom d'Allah ou celui d'Ali. C'est pourquoi tous ceux qui furent témoins des tortures inhumaines qu'ils enduraient, et qui purent voir leur résignation, conservèrent dans leurs cœurs un sentiment de compassion pour eux et d'indignation contre leurs bour-

reaux. Quelques-uns, entraînés par leurs intérêts personnels, les oublièrent, comme il arrive d'habitude; d'autres enfin étaient tout prêts à se poser en juges dans une question qu'ils ne comprenaient nullement.

Le peuple, en partie, compatissait au martyre des Babis au point de vouloir embrasser leur doctrine sans savoir en quoi elle consistait; mais les mesures sévères que le gouvernement prit alors arrêtèrent cet élan, car le moindre soupçon était puni de mort.

Au bout de quelque temps, les sociétés secrètes de Babis se réorganisèrent de nouveau. Aujourd'hui il y en a beaucoup en Perse, dit-on, et elles se cachent si bien, que le gouvernement ne peut parvenir à pénétrer le mystère dont elles s'entourent. Ces sociétés sont fort nombreuses, surtout dans le Fars, le Khorasan et à Kerbela, lieu de la première apparition des Babis.

Le babisme avait de nombreux adeptes dans toutes les classes de la société, et beaucoup d'entre eux avaient une grande importance; des grands seigneurs, des membres du clergé, des militaires et des marchands avaient embrassé cette doctrine. Le gouvernement, dit-on, connaît l'existence de cette secte, mais il ne peut rien pour découvrir ceux qui en font partie. Des personnes présentes à Téhéran le jour de l'attentat contre le roi racontent qu'on a vu beaucoup d'hommes ne pouvant cacher leur mécontentement et disant : « Encore un jour, une heure

seulement, et les destinées de la Perse étaient changées. »

(La suite à un prochain cahier.)

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 13 JUILLET 1866.

La séance est ouverte à huit heures par M. Reinaud, président.

Le procès-verbal de la séance de mai est lu; la rédaction en est adoptée.

Est présenté le Révérend docteur B. B. HAIGH, Bramham College, Yorkshire, Angleterre, présenté par MM. Garcin de Tassy et Mohl.

M. Garcin de Tassy présente *Le Globe*, journal de la Société géographique de Genève, qui demande l'échange avec le Journal asiatique. Renvoyé à la Commission des fonds.

Il est donné lecture d'une lettre de M. Vandal, directeur général des Postes, qui envoie à la Société une lettre du directeur général des Postes de Prusse, qui lui annonce qu'il peut dorénavant expédier en Russie le *Journal asiatique* sous bande, pourvu qu'il porte son titre sur la bande, avec l'indication *Via Saint-Pétersbourg*.

M. Mohl expose au Conseil que le père de notre regretté confrère, M. Woepcke, a mis à sa libre disposition tout ce qui reste des éditions des ouvrages de son fils, pour en faire l'usage le plus utile à la science. M. Mohl prie le Conseil de lui permettre de transférer à la Société ce pieux legs, et lui

propose de faire distribuer ces ouvrages à des bibliothèques publiques et à des savants qui s'occupent de ces sujets; il soumettra plus tard au Conseil une liste de distribution. Cette offre est acceptée par le Conseil.

Il est procédé au renouvellement de la Commission du Journal : sont nommés MM. Garcin de Tassy, Renan, A. Regnier, Defrémery, et, par un second scrutin, M. Pauthier.

M. Barbier de Meynard rappelle qu'il y a quelques années, sur la proposition de M. Mohl, le Conseil a soumis à l'assemblée générale la question de savoir si la Société n'agirait pas dans l'intérêt de la science en transférant à la Bibliothèque impériale les manuscrits orientaux qu'elle possède, parce qu'à la Bibliothèque ils seraient plus facilement mis à la disposition du public, pendant que leur conservation serait entièrement garantie. Cette idée ayant été adoptée par un vote de l'assemblée, M. Barbier de Meynard soumet au Conseil la question de savoir s'il est opportun d'en commencer la réalisation. Après discussion, il est décidé par le Conseil que les manuscrits et papiers provenant du legs Ariel seront immédiatement offerts à la Bibliothèque impériale, et qu'il sera sursis à la décision sur les autres collections de manuscrits, jusqu'après un rapport à faire sur ce sujet.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par M. le Ministre. *Grammaire comparée des langues indo-européennes*, par M. Fr. Bopp, traduite par M. Michel Bréal, vol. I. Paris, 1866, in-8° (grand papier).

Par la famille. Vingt-quatre brochures sur la numismatique orientale, par feu M. Soret.

Par la Société. *Le Globe*, organe de la Société de géographie de Genève. Vol. V, 2e livraison, février et mars. Genève, 1866, in-8°.

Par l'auteur. *Prime imprese degl' Italiani nel Mediterraneo*, par Michel Amari (sans date), in-8°.

Par l'auteur. *Die Vœlker des œstlichen Asien, Studien und*

Reisen, von Dr A. Bastian. Vol. I, *Geschichte der Indo-chinesen*, vol. II. *Birma*. Leipzig, 1866, in-8°.

Hoang-viêt-luât-lê, *Code annamite*. Lois et règlements du royaume d'An-nam, traduits du texte chinois original, par M. G. Aubaret, capitaine de frégate, publiés par ordre de S. Ex. le marquis de Chasseloup-Laubat, ministre de la marine et des colonies. Paris, Imprimerie impériale, 1865, 2 vol. in-8°.

C'est au roi Ghia-loung (1779-1820), l'un des plus célèbres empereurs d'An-nam, et le dixième de la dynastie du Ngouyèn, actuellement régnante en Cochinchine, qu'est due la rédaction du corps des lois annamites.

La Chine étant pour l'extrême Orient le foyer des études et le centre de toute civilisation, c'est en langue chinoise que sont naturellement écrits les traités sur les sciences en général.

Le travail dû à Ghia-loung a été rédigé en chinois, et c'est sur ce texte original qu'a été faite la traduction de M. Aubaret, sous les auspices du ministre de la marine.

Suivant en cela le sage principe qui consiste à régir un peuple conquis par ses propres lois, le gouvernement français, depuis la nouvelle organisation de la justice dans notre colonie, a pensé, avec raison, qu'il était de première nécessité de connaître la législation locale, et d'avoir, en conséquence, une traduction officielle. M. Aubaret, par son long séjour en Cochinchine, était à même, mieux que qui que ce soit, de s'adonner à ce travail. Restera à savoir si le texte a toujours été bien interprété, et il serait à désirer que ce texte en langue chinoise fût connu, pour provoquer de nouveaux travaux de la part de nos sinologues d'Europe. Tout fait espérer que ce premier acte important d'un gouvernement colonisateur sera suivi de la publication successive de divers documents pouvant concerner le pays administré.

En attendant que l'on ait le texte entier, il eût été à désirer que le traducteur eût mis le mot chinois correspondant à

chaque terme technique et à chaque nom ou catégorie de peine; c'eût été d'une part offrir un moyen de contrôle dans l'interprétation de quelques mots particuliers, et, d'autre part, faciliter aux juges, par l'emploi des termes mêmes dont s'est servi le législateur, la rédaction des sentences et l'application de la loi, dont les dispositions, en matière de droit pénal surtout, sont des plus strictes. Enfin il pourrait être intéressant pour le philologue, comme pour le magistrat, de connaître et de comparer d'une langue à l'autre les idées et les termes correspondants.

M. Aubaret exprime l'espoir que sa traduction française sera à son tour traduite en langue annamite vulgaire. On sait, en effet, que cette langue vulgaire n'a pas en Cochinchine d'écriture particulière, et qu'elle se sert des caractères chinois appropriés à la langue annamite, à l'aide d'un supplément d'un millier de caractères nouveaux et inconnus aux Chinois. Cette difficulté d'appliquer les caractères idéographiques comme caractères phoniques à la langue indigène, qui diffère considérablement du chinois, a engagé les missionnaires et l'administration à introduire l'alphabet latin dans les nouvelles écoles; et ici, malgré les difficultés inhérentes à un tel projet, et résultant surtout de la différence de sons, il est à espérer que cette idée réussira, n'ayant pas à lutter contre un alphabet antérieur et s'adressant à des populations qui ne savent pas encore écrire. Ce serait, du reste, un moyen d'initier les indigènes à nos usages et à notre esprit, et pour nous-mêmes un élément de plus de communication et d'influence. Quant à cette traduction en langue annamite de la version française, elle serait en quelque sorte la consécration officielle du nouveau système. Ajoutons que cette vulgarisation du Code serait un bienfait pour des peuples qui n'ont aucune idée des lois qui les régissent, et que les mandarins ont toujours entretenus dans une profonde ignorance pour mieux dominer, la tyrannie étant incompatible avec la lumière.

Avant le travail de révision et de restitution que s'attribue

Ghia-loung, il existait différents corps de lois dus aux dynasties chinoises des Han, Tang, Song, Ming et Tsin. Ghia-loung les réforma en adoptant le Code chinois actuel, tel que la dynastie mandchoue l'avait remanié, et dont le Code annamite, dans ses parties principales, n'est qu'une copie. On peut consulter ce Code chinois dans la traduction de Staunton. Londres, 1810, in-4°.

Ce Code actuel est composé de deux parties distinctes : l'une, nommée *Luât* (en chinois *Lu*), est la représentation de la loi fondamentale, qui est restée à peu près la même de toute antiquité; l'autre, appelée *Lê* (en chinois *Li*), renferme les règlements supplémentaires, variables suivant les temps et les époques, et dans lesquels on trouve plus spécialement les dispositions propres à la nature et au caractère des Annamites. Ce sont ces *Lê*, sorte de recueil de jurisprudence, expliquant et complétant la loi dans des cas particuliers, qui ont été revisés surtout par Ming-mang, fils et successeur de Ghia-loung.

Comme tous les corps de lois des peuples arriérés, au point de vue du moins de notre civilisation européenne, le Code annamite est plutôt un code de lois criminelles. Le droit civil privé, qui serait la partie la plus intéressante pour nous, y est complétement négligé, et c'est là une lacune regrettable. On trouve bien quelques mentions isolées des obligations, partages, successions et divers contrats; mais ces mentions sont insuffisantes pour nous faire avoir une idée juste et précise sur la nature et l'étendue de ces contrats, dont l'étude et la connaissance nous feraient pénétrer plus avant dans le mécanisme des affaires et de la vie privée du Cochinchinois. Nous ne savons pas si, au point de vue des indigènes eux-mêmes, il se trouve dans la loi des dispositions suffisantes pour fixer le degré de possibilité et de légalité des conventions, et, à défaut de celles-ci, régler les droits respectifs des parties. Il faut dire, du reste, qu'il y a très-peu d'ordre dans les matières, et que la clarté ne règne pas toujours dans ces textes de loi. Aussi pensons-nous qu'il sera

indispensable, comme complément au travail donné par M. Aubaret, d'une part, de combler, par la traduction d'autres corps de lois, les lacunes du Code de Ghia-loung, et d'autre part, de faire un commentaire sous forme de résumé alphabétique dans l'ordre logique des différentes sections du droit.

La plus grande partie du recueil se borne donc au Code pénal proprement dit.

La loi établit à cet égard (livre Ier) cinq sortes de peines : le bambou, de dix à cinquante coups; le bâton, de cinquante et un à cent coups; les fers, jusqu'à trois ans de durée; l'exil, de deux mille à trois mille lis, et la mort par la décapitation ou la strangulation. Les peines anciennes étaient : la marque, l'ablation du nez, l'amputation du pied, la castration et la mort lente. Nous ne trouvons aucun détail sur ces différentes peines, notamment la castration et la mort lente. Le rédacteur du Code fait ressortir que la suppression de ces mutilations inutiles est due à un souverain inspiré par un sentiment de clémence et de progrès. Quoi qu'il en soit, l'existence de ce qu'on appelle les peines corporelles et les accessoires des peines, comme la cangue, la chaîne et le ceps, dont la loi est très-prodigue, même pour les fautes les plus légères, suffit pour donner une idée de la tyrannie asiatique et de l'état d'infériorité dans lequel le despotisme du souverain et des mandarins a entretenu ces malheureuses populations. L'administration toute paternelle de la France et la civilisation feront, certainement et bientôt, justice de ces pratiques barbares et arriérées.

D'après la loi annamite, toutes les peines sont rachetables, même la peine de mort; mais la faculté de rachat est laissée à l'appréciation du juge.

Dans la loi salique, la loi des Wisigoths, des Burgondes, en un mot dans ce qu'on est convenu d'appeler chez nous le *droit barbare*, il existait deux dispositions bien connues : l'une, la *compositio* ou *wehrgeld*, qui profitait aux parties lésées ou à la famille; l'autre, le *fredum*, qui était acquis au trésor public. La loi cochinchinoise ne paraît pas avoir, à

proprement parler, de *compositio*, si ce n'est, peut-être, dans le cas de blessures ou homicide par imprudence. Quand la peine est jugée rachetable, elle est convertie en une amende (le *fredum*) au profit de l'État, amende dont le taux varie suivant la position sociale et pécuniaire du coupable.

Le livre II, sous le titre de *Lois générales*, s'occupe de la procédure et de la manière d'appliquer la loi suivant l'état des personnes. Le livre III, consacré aux lois criminelles, donne la nomenclature des diverses peines pour les crimes et les délits. Le livre IV concerne spécialement les fonctions des mandarins et les peines se rattachant à ces fonctions : on y trouve d'intéressants détails sur les différents degrés de noblesse conférés aux mandarins, la hiérarchie et la bureaucratie administrative, ainsi que l'hérédité du mandarinat. Sous le titre de *Lois fiscales*, le livre V traite de l'établissement, de la répartition et du mode de perception de l'impôt, et des peines et amendes au profit du trésor public. Il y a à cet égard dans chaque province un registre sur lequel tout habitant est tenu de se faire immatriculer et servant de cadastre. Les contributions existent en nature ou en argent, et la loi admet, comme chez nous, les demandes en réduction ou en dégrèvement. Il existe encore d'autres registres particuliers, que chaque village doit avoir, et sur lesquels est inscrit l'état civil des personnes. Il est regrettable que les textes ne contiennent aucun détail à ce sujet, pas plus que sur les distinctions légales qui doivent exister entre le concubinage et le mariage, bien que ces deux choses soient souvent mises de pair. Ainsi les cas de prohibition sont les mêmes pour l'un comme pour l'autre; les formalités semblent être les mêmes ; un intermédiaire, servant d'officier public, rédige les clauses et conditions civiles et morales sous lesquelles l'union est contractée.

Les trois derniers livres traitent des rites, des lois militaires et de certains règlements de police concernant les travaux publics. Avec le chapitre des lois rituelles paraît la crédulité des Orientaux à l'endroit des esprits, des magiciens

et des sorciers; les devins et les astronomes sont assujettis à des règlements et à des formalités, de peur qu'ils ne jettent des sorts sur le chef de l'État; on lira avec attrait le détail des précautions que prend le souverain pour se rendre inabordable dans son palais, et pour ne pas être empoisonné par son pharmacien ou son cuisinier. Nous devons également signaler les dispositions concernant les passe-ports, dont l'usage, tout moderne en Occident, est, on le sait, chez les Chinois, d'une haute antiquité.

Tel est, dans son ensemble, le Code des lois annamites que la France va être chargée d'appliquer dans sa nouvelle colonie.

Ed. Drouin.

The Kamil of el Mubarrad, edited for the german oriental Society from the manuscripts of Leyden, Saint-Petersbourg, Cambridge and Berlin by W. Wright. First part, 1864; second part, 1866. Leipzig, Brockhaus.

Parmi les anciennes encyclopédies (علم الادب), on aime surtout chez les Arabes à citer trois ouvrages remontant à une haute antiquité et dont l'importance pour les études philologiques est considérée comme capitale; ce sont: 1° البيان والتبيين d'Abou'Othman ben Bahoul (mort en 255 de l'hégire); 2° ادب الكاتب d'Ibn Kouteiba[1] (mort en 270 de l'hégire), et enfin le كتاب الكامل[2] de Moubarrad[3]. La Société asiatique allemande, cette sœur cadette de la nôtre, a chargé M. Wright de publier le *Kāmil*, et nous avons sous les yeux

[1] Notre ms. suppl. ar. n° 1348 renferme une copie de cet ouvrage, collationnée sur l'exemplaire de l'auteur. Ce livre se trouve également dans la belle collection de manuscrits orientaux que possède M. Scheffer.

[2] M. Wright a-t-il eu raison de nommer l'œuvre de Moubarrad الكتاب الكامل, ou bien faut-il lire avec Abulféda, *Ann. Mosl.* II, p. 284; Makkari, éd. Dozy, etc. p. 118, l. 1; Ibn Khallikan, éd. Slane, p. 694 du texte arabe, et Mehren, *Rhet.* p. 7, n. 1 كتاب الكامل? Je pose la question sans prétendre la résoudre.

[3] Mehren, *Rhetorik der Araber*, p. 7, n. 1.

les deux premières livraisons, qui seules ont paru. On peut dès à présent se faire une idée du tout, et je voudrais essayer de dégager ici l'importance de ce livre et de fixer à peu près sa place dans la littérature arabe.

Né en 207 de l'hégire (822-823 après J. C.), Aboû'l'Abbâs Mohammed ben Iasîd ben 'Abdi 'lakbar alazdî albasri, surnommé Moubarrad, s'instruisit auprès d'Abou-Hâtim Assag'astâni et d'Abou Othman Almâzinî, deux maîtres qui jouissaient alors d'un grand crédit et dont les opinions grammaticales faisaient école. Les rigueurs des Basriens commençaient à ne plus pouvoir s'opposer au courant de la langue vulgaire qu'ils avaient si longtemps cherché à contenir, la divergence entre la théorie et la pratique était devenue si complète que des concessions mutuelles étaient devenues inévitables. Les grammairiens de Koufa, au contraire, si accessibles à toutes les nouveautés et si amoureux de ce qu'on appelle aujourd'hui les excentricités du langage, loin de rejeter les imperfections qui s'introduisaient chaque jour dans le vieil arabe, les accueillaient avec une bienveillance sympathique et employaient leur autorité à les répandre et à les propager. Ces excès ne répondaient plus aux besoins du temps; il fallait d'un côté plus de tolérance et moins de roideur que ne continuaient à vouloir en montrer les Basriens; de l'autre, il fallait opposer une digue aux envahissements continuels qui pouvaient finir par donner le coup de mort au vieil arabe. Moubarrad fut un des premiers qui sentirent la nécessité d'une telle conciliation, et, tout en restant attaché aux doctrines sévères de ses maîtres et en éprouvant un vif désir de faire échapper la langue à l'anarchie dont elle était menacée, il posa les premiers fondements de cette « école mêlée, » ou, si nous voulons, de cette école éclectique qui survécut aux deux autres.

Rien ne démontre mieux cette situation de Moubarrad que le titre des ouvrages qu'il a écrits sur ou contre le كتاب de سيبويه, ce résumé si complet et si dogmatique des doctrines qui étaient en honneur auprès des Basriens. Je l'em-

prunte à M. Flügel, qui a utilisé avec son habileté et sa science ordinaires le Fihrist. Voici d'abord « une réfutation de Sibawaihi » (الرد على سيبويه), qui montre bien son indépendance vis à-vis du « grand maître » de l'école basrienne; je m'imagine cependant que le dissentiment n'a pu être complet et qu'il ne doit y avoir eu entre eux qu'une question de plus ou de moins, comme le prouve du reste le titre d'un autre de ses ouvrages, le كتاب الزيادة فى المنتزعة من سيبويه, « livre des inutilités qu'il faut élaguer dans le Sîbawaihi. » Mais tout en faisant ses réserves, il attache tant d'importance au « livre, » qu'il cherche par tous les moyens à faciliter la lecture. De là 1° son « introduction » (المدخل) aux écrits de Sîbawaihi; 2° son « résumé » (معنى) du livre de Sîbawaihi; 3° son commentaire sur les vers qui y sont cités. Le caractère essentiel de Moubarrad comme grammairien peut donc être ainsi résumé : un sage respect pour les doctrines des conservateurs qui l'ont précédé, avec la critique d'un homme éclairé qui ose regarder en face les innovations, qui veut établir un pont entre le passé et l'avenir.

Sîbawaihi n'est cité qu'une fois dans la partie du Kāmil qui est publiée jusqu'ici, p. ٧٨, l. 13 et 17[1], et je ne puis rien préjuger sur la place qui lui sera donnée dans les parties suivantes, car nous n'avons ici, à la Bibliothèque impériale, aucun manuscrit du Kāmil. Le point en litige est très-délicat, et Moubarrad promet de revenir dans le chapitre des phrases conditionnelles (فى باب المجازاة) sur « une faiblesse inhérente à la doctrine de Sîbawaihi. » Il s'agit de l'hémistiche : إنّك ان يُصْرَعْ اخوك تُصْرَعُ; « que ton frère soit renversé et tu le seras aussi. » Selon Sîbawaihi, la phrase antécédente a la forme pleine de l'aoriste; la règle est violée par suite de l'interversion (على التقديم والتاخير) et la phrase complète serait : إنّك تُصْرَعُ إن يُصْرَعْ اخوك, dans laquelle

[1] Je n'ai naturellement ici aucun égard à la citation faite par le commentateur, p. 158, l. 3. Il s'agit seulement de déterminer le rapport qui existe entre Moubarrad lui-même et Sîbawaihi.

on aurait placé la condition après l'événement qui la suppose. D'après Moubarrad il faudrait dire en prose إن يُصْرَعْ اخوك فانت تُصرعُ et le ف aurait la puissance de produire une exception à la règle générale, sans doute parce que, séparant plus complétement les deux propositions, il diminue l'influence que l'une devait avoir sur l'autre. Dans la construction proposée par Sîbawaihi il n'est pas non plus étonnant qu'une proposition conditionnelle placée avant la proposition antécédente perde l'effet qu'elle aurait eu si elle était placée en tête; et leur seule faute à tous deux a été de vouloir appliquer deux règles, excellentes en elles-mêmes, à un vers qui n'a besoin ni de l'une ni de l'autre et dans lequel les difficultés du mètre ont amené une construction et un accord des temps peu usités. En général, du reste, Moubarrad semble peu disposé à citer les autres grammairiens ses précurseurs, à moins qu'il ne veuille se mettre en garde contre quelqu'une de leurs opinions. Il est quelquefois difficile de prendre parti dans la discussion, et les bornes de cet article ne permettent pas d'entrer dans toutes ces minuties, quelque intéressants que puissent être pour la linguistique ces infiniment petits.

Parmi ses propres ouvrages, Moubarrad ne cite que son *Traité de l'improvisation*, comme traduit M. Flügel[1], ou plutôt *Traité improvisé*, comme je voudrais traduire. Le titre arabe est الكتاب المقتضب. En réunissant les divers passages où il en est question[2], je crois pouvoir affirmer que c'était un ouvrage grammatical cherchant à approfondir une foule de questions qui sont effleurées dans le Kāmil, parce que l'auteur compte que l'on en demandera la solution plus complète à l'ouvrage mentionné. Les titres de plusieurs chapitres nous sont même donnés, comme le بابُ إنّ وانّ, p. ٣٩, l. 21; le باب حروف المقاربَة, p. ١١٢, l. 3; le باب التقرير الواقع بلفظ الاستفهام, p. ١٢٣, l. 14; etc. De tels titres semblent convenir fort peu à un « traité de l'improvisation. » Je main-

[1] *Die grammatischen Schulen der Araber*, p. 93.
[2] Comparer entre autres, p. 49, l. 21; 105, l. 13; 112, l. 2; 158, l. 14.

tiens donc ma traduction du titre, surtout en pensant à la manière toute particulière de Moubarrad.

Du reste, le Kāmil lui-même, qu'est-il autre chose qu'une série d'improvisations sur les sujets les plus divers? D'Herbelot[1] y a vu un ouvrage historique, et au fond il n'avait pas tout à fait tort, car les anciennes traditions et les vieux souvenirs s'y rencontrent en abondance, et plus d'un détail sur les origines islamiques est rectifié par les documents que Moubarrad semble avoir jetés au hasard, en les répandant à pleines mains. Reiske[2] a cru devoir réparer l'erreur commise par D'Herbelot, sans chercher à mieux caractériser l'ouvrage dont il avait pourtant un manuscrit sous les yeux. « Ce livre que nous avons composé, dit Moubarrad lui-même, embrasse plusieurs genres de littérature (الآداب); on y trouve de la simple prose, des vers rhythmés, des proverbes ayant cours, des enseignements féconds, enfin un choix de nobles prédications et de lettres éloquentes; et notre intention en l'écrivant a été d'éclaircir chaque difficulté qu'y introduit la rareté d'une expression ou l'obscurité du sens, et de donner un commentaire suffisant sur tous les arabismes qui s'y trouvent, de telle sorte que ce livre se suffise à lui-même et que personne n'ait besoin d'avoir recours à un autre ouvrage pour y chercher les explications nécessaires. Puisse Dieu me seconder[3]! »

Voici le plan, un mot de l'exécution : tous les genres y sont jetés un peu pêle-mêle comme dans cette longue phrase que nous venons de citer. Il n'y a pas de chapitre qui n'ait un sujet qui se résume en général dans la première phrase; mais il est souvent bien difficile de le retrouver au milieu des longues digressions auxquelles l'auteur se laisse entraîner, soit par un vers cité qui lui en rappelle d'autres, soit par une expression rare qu'il sent le besoin d'expliquer. A une note s'enchaîne bien souvent une note sur la note, et ainsi de suite,

[1] *Bibliothèque orientale*, éd. in-folio, p. 246 B.

[2] *Annales Moslemici*, II, 729.

[3] Page 2, l. 5 et suiv.

puis tout à coup on voit revenir avec étonnement le sujet principal au moment où l'on était sur le point de l'oublier. Que de questions grammaticales abordées et résolues à propos de ceci et de cela! Tantôt ce n'est qu'une phrase concluant sans prouver, tantôt nous avons le raisonnement tout entier. Et encore si nous avions seulement le Kāmil de Moubarrad, qui devait, selon l'expression de l'auteur, se suffire à lui-même! Mais son élève ابو الحسن علىّ بن سليمان الاخفش, le troisième du nom, mort en 315 ou 316 de l'hégire (927-928 après J. C.)[1], n'était pas, paraît-il, du même avis; il a cru devoir joindre un commentaire perpétuel à l'œuvre de son maître et augmenter encore la perplexité dans laquelle se trouve celui qui veut suivre le fil de la pensée que Moubarrad a voulu exprimer. Il a peut-être ainsi sauvé l'œuvre qu'il commentait, car c'est son édition seule qui nous est parvenue, et elle se retrouve dans tous les manuscrits que M. Wright a pu collationner. Je sais bien que ces additions sont distinguées dans l'édition de M. Wright par des crochets destinés à séparer le texte même des additions qui y ont été faites; mais la confusion n'en est pas moins réelle, et il faut l'attention la plus soutenue pour distinguer sans cesse deux auteurs très-parents l'un de l'autre par les idées et par la forme. Cette disposition tend à augmenter encore le désordre général du Kāmil, assez grand déjà par lui-même. Il est tel que je me demande si tout l'ouvrage n'est pas simplement un résumé des leçons que Moubarrad donnait à ses élèves, et si nous n'avons pas un résumé de notes prises à son cours par un élève studieux et exact. Peut-être est-ce الاخفش lui-même qui nous a ainsi conservé les leçons de son maître, puisqu'il prend toujours soin d'introduire ses paroles par

[1] Voir M. Flügel, *Die grammatischen Schulen der Araber*, p. 63 et 224. Il est aussi souvent cité dans les notes qui accompagnent dans le manuscrit de Paris le كتاب de سيبويه (Suppl. ar. n° 1155). Ses observations étaient devenues pour ainsi dire partie intégrante du «livre,» et dans le manuscrit de Saint-Pétersbourg (Musée asiatique, n° 254) on trouve plus d'une fois son commentaire mêlé au texte même.

قال ابو العبّاس . Peut-être ensuite Moubarrad aurait-il donné son autorisation à cette publication en y ajoutant après coup la petite préface que nous avons traduite. Tout le livre en effet semble porter le cachet de l'enseignement oral, qui marche un peu plus à l'aventure, et cette absence de tout caractère didactique en fait précisément le charme. On passe sans interruption d'un sujet à l'autre, et on rencontre le repos dans cette variété même.

Quant à l'édition, elle est telle qu'on devait l'attendre d'un arabisant aussi instruit et aussi soigneux que l'est M. Wright. Il a été trahi pour la première livraison par son imprimeur, qui a employé pas mal de types brisés et a plus d'une fois mal placé les voyelles. Ce sont les deux défauts dont M. Wright a été la victime et qui ont heureusement disparu de la deuxième livraison. Pour la correction, je ne veux pas m'arrêter à signaler les fautes d'impression, qui sont heureusement très-rares; je veux seulement émettre le vœu qu'il ne se passe pas de nouveau deux ans entre la deuxième et la troisième livraison comme entre la première et la seconde.

Hartwig Derenbourg.

日常口頭話. Un volume in-8°, lithographié. (Paris, 1863, et Florence, 1866.)

Dialoghi cinesi. Trascrizione e doppia versione italiana, litterale e libera. Firenze, tipografia di L. Nicolaï, 1866, in-8°.

Les deux volumes qui viennent d'être publiés sous ce titre sont les premiers produits de l'enseignement sinologique qui vient d'être introduit en Italie. M. Antelmo Severini, qui, par une extrême modestie, n'a pas cru devoir inscrire son nom sur le titre de cet utile travail, est un des élèves les plus distingués du Collége de France et de l'École spéciale des langues orientales de Paris. Après avoir acquis dans cette capitale de solides connaissances en chinois et en

japonais, il a été appelé sous le ministère d'un de nos savants collègues, M. Amari, à professer les langues de l'extrême Orient à l'Institut polytechnique de Florence. Les relations récentes de l'Italie avec les pays de l'Asie orientale l'ont engagé à entreprendre tout d'abord des livres destinés à l'enseignement de la langue chinoise moderne, et une circonstance particulière lui a permis d'inaugurer, par ses *Dialoghi cinesi*, la série d'ouvrages élémentaires qu'il se propose de continuer.

Ces dialogues sont extraits d'une grammaire écrite en chinois pour l'enseignement de la langue mandchoue (*Ts'ing-wen-k'i-meng*). Ils ont été réimprimés, au moyen de l'autographie, par les soins d'un calligraphe chinois, nommé *Ting-ton-ling*, au pinceau élégant duquel nous devons la reproduction de divers textes expliqués aux auditeurs de l'École des langues orientales. M. Severini y a joint une traduction spéciale italienne, rédigée suivant un système essentiellement propre à lever les difficultés philologiques que rencontrent d'ordinaire les commençants. L'auteur donne d'abord la transcription européenne de chaque phrase, qu'il divise en plusieurs fragments toutes les fois que l'élève pourrait s'y égarer; puis vient la traduction littérale, signe par signe, et enfin la traduction purement italienne, qui doit éclaircir le sens général du texte. Quelques observations grammaticales, aussi succinctes que possible, achèvent de lever les difficultés que pourrait laisser l'interprétation mot à mot de ces dialogues.

Tout en approuvant la méthode suivie par l'auteur dans ce travail, une observation doit ici trouver place. Suivant l'avertissement mis en tête de la traduction de M. Severini, ces dialogues, « écrits originairement en mandchou, auraient été traduits dans la langue chinoise la plus vulgaire et la moins ornée (*nel piu volgare e disadorno cinese*), » et cette *vulgarité* est le principal prix que le traducteur attache au texte qu'il offre aux étudiants. J'ignore dans quel style ce livre a été écrit, mais un examen général de son contenu

suffit pour démontrer que ce n'est pas celui que nous sommes convenus de désigner sous le nom de « langue mandarine, » ou plus exactement sous celui de « langue générale » (*kouan-hoa*). Je ne crois pas trop m'avancer en disant qu'une foule de phrases renfermées dans ces dialogues ne seraient pas comprises à l'audition par le commun des Chinois.

A cette observation près, le texte du *Jih-tchang-tseou-teou-hoa* est très-propre à l'étude de la langue chinoise actuelle, et si l'on ne peut dire que c'est précisément un exemple de l'idiome parlé à Péking, à Nanking et dans tous les centres du royaume du Milieu, on ne peut nier qu'un étudiant ne trouve, dans leur usage, l'occasion d'apprendre un grand nombre des locutions qui forment le fonds grammatical des livres écrits dans ce qu'on est convenu d'appeler « le style moderne. »

Cette publication doit être accueillie avec sympathie, puisqu'elle signale la naissance en Italie d'une importante branche des études orientales, qui compte désormais à Florence un savant et très-digne représentant.

Léon De Rosny.

Lettere inedite di Muley-Hassen, rè di Tunisi, a Ferrante Gonzaga, vicerè di Sicilia. Modène, 1865, in-4°.

En 1534, le roi de Tunis, Muley-Ḥassan, fut détrôné par le fameux Barberousse, alors maître d'Alger. L'empereur Charles-Quint le rétablit l'année suivante dans son autorité; mais au bout de deux ans, il fut de nouveau renversé par son propre fils et privé de la vue. L'ex-bey n'eut pas d'autre ressource que de se sauver en Italie. Là, il s'adressa au pape et aux autres personnages puissants du moment, demandant la justice et un prompt rétablissement. Telle est l'origine de cette correspondance, qui s'étend de l'année 1537 à 1547, et qui était restée enfouie dans les archives de Parme et de

Guastalla. Ces lettres sont écrites les unes en italien, les autres en arabe; la plupart des lettres arabes sont accompagnées d'une version italienne. Comme ces pièces jettent du jour sur certains événements qui étaient restés obscurs, il était bon qu'on les publiât. Les pièces italiennes ont été préparées par M. Federico Odorici. M. Michel Amari, si connu par ses publications sur la Sicile sa patrie, a traduit les lettres arabes dont la traduction ne se retrouvait pas; il a classé toutes les pièces dans l'ordre chronologique et les a enrichies de notes.

Ce mémoire a paru dans le troisième volume d'un recueil de mémoires qui se publie à Modène pour les provinces de Modène et de Parme.

M. Amari vient aussi d'insérer dans la *Nouvelle Anthologie* qui s'imprime à Florence un extrait du troisième et dernier volume de son Histoire de la domination des musulmans en Sicile, le seul qui n'ait pas encore paru. Ce morceau traite des guerres que l'Italie, la Corse, la Sardaigne et la Sicile eurent à soutenir sur mer contre les musulmans d'Afrique et d'Espagne, du VIIIe au XIe siècle. Le titre est *Prime imprese degl' Italiani nel Mediterraneo*. M. Amari était mieux en état que personne de traiter un pareil sujet, à cause de la connaissance qu'il a acquise des témoignages musulmans et chrétiens.

REINAUD.

JOURNAL ASIATIQUE.

OCTOBRE-NOVEMBRE 1866.

ÉTUDES BOUDDHIQUES.

LE SÛTRA.

LES QUATRE PRÉCEPTES,

PAR M. LÉON FEER.

Les Bouddhistes[1], en leur qualité d'Indiens, chérissent les énumérations. Pour peu qu'on veuille s'occuper de leur religion, on apprend bientôt à connaître les quatre vérités, les quatre bases de la réunion, les quatre abandons parfaits, les quatre bases de la puissance surnaturelle, les dix forces

[1] Le système de transcription que je suis est celui dont j'ai déjà fait usage dans un précédent travail (*Journ. as.* année 1865, décembre, p. 477, etc.). Il consiste à écrire *u* pour ou, *j* pour dj, *ch* pour tch, *sh* pour ch, *x* pour kch; à donner au *g* le son dur dans tous les cas. — L'aspiration s'exprime tantôt par *h* comme dans *th* pour *t* aspiré, tantôt par l'apostrophe comme dans *ts'* pour *ts* aspiré. Aï et aou s'écrivent *ai* et *au*. — Dans les mots tibétains, les lettres *j* et *dj* conservent la valeur qu'elles ont chez nous. — Je renonce à écrire *buddhisme, buddhique,* etc. orthographe que j'avais adoptée à l'exemple de Burnouf, mais que je vois généralement repoussée : cependant j'écris *Buddha* parce que ce mot, se présentant sous sa forme purement sanscrite, doit être écrit selon mon système de transcription.

d'un Buddha, les dix actes religieux, la voie à huit branches, etc. Le dictionnaire Mahâvyutpatti ne se compose guère que d'une collection d'énumérations, et le dépouillement du Kandjur entrepris à ce point de vue en offrirait un nombre considérable; les titres seuls des ouvrages que renferme ce recueil fourniraient déjà une assez vaste matière à un travail de ce genre. Je ne me propose pourtant pas de l'entreprendre ici; je veux seulement examiner une de ces énumérations, qui a pour base le nombre 4. Ce nombre revient plus d'une fois dans les titres des traités qui composent le Kandjur; on le retrouve dans treize de ces titres. Mais il serait trop long, et d'ailleurs en dehors du plan que je me suis tracé, de les reproduire et de les étudier tous : mon intention est de m'attacher seulement à ceux qui, par leur nature et la place même qu'ils occupent dans la collection sacrée, forment un groupe à part, sollicitent l'attention, et semblent appeler une étude que les résultats m'ont paru justifier. Ce sont cinq ouvrages du XX[e] volume de la section intitulée *Mdo* (*sûtra*), la cinquième du Kandjur; ils portent les numéros 6, 7, 8, 9, 10. Csoma de Kōrös en a donné les titres, accompagnés d'une courte notice, dans son analyse du *Bkah-hgyar;* seulement il n'a pas toujours reproduit complétement ces titres, parce qu'il n'attachait pas à la qualification *Mahâyâna sûtra* (sûtra de grand véhicule) l'importance que le progrès des études bouddhiques oblige d'y attribuer aujourd'hui. Je crois qu'il est utile,

avant toute discussion, de reproduire exactement les renseignements fournis par Csoma : j'extrais donc des *Recherches asiatiques* la partie qui nous importe, mettant seulement entre parenthèses les portions de titres que Csoma a omises, et traduisant l'anglais en français; je supprime en outre les titres tibétains, que je me réserve de donner ultérieurement :

6° (fol. 65-84). *Bôdhisattva pratimoxa Chatushka Nirahâra* (*nâma Mahâyâna sûtra*). Instruction sur les quatre vertus par l'acquisition desquelles un Bodhisattva peut arriver à la perfection suprême ou devenir un Buddha. Prononcé par Çâkya à la requête de Çaribibu.

7° (fol. 84-85). (*Arya*) *Chatur Dharma nirdêça* (*nâma Mahâyâna sûtra*). Énumération de quatre choses par lesquelles tous les crimes commis sont effacés.

8° (fol. 85-86). *Chatur Dharmaka sûtra.* Quatre choses à éviter par tout homme sage.

9° (fol. 86-87). *Même titre* (ce titre est : *Arya Chatur Dharmaka nâma Mahâyâna sûtra*). Quatre choses à observer par tout Bodhisattva ou homme sage.

10° (*Arya*) *Chatushka Nirahâra* (*nâma Mahâyâna sûtra*). Explication de l'exercice parfait ou de l'accomplissement de quatre choses, ou du chemin d'un Bodhisattva. — Prononcé par Manjuçrî [1].

[1] *Asiatic researches*, vol. XX, p. 464-465.

On aura remarqué, à la seule inspection de ce tableau, que nos cinq ouvrages se divisent naturellement en deux classes : car il y a trois sûtras intitulés *Chatur Dharmaka* ou *Dharma* (Quatre préceptes), et deux sûtras intitulés *Chatushka Nirahâra* (Quatre préparations ou perfections). Les trois *Chatur Dharmaka* sont intercalés ou enclavés entre les deux *Chatushka Nirahâra*, disposition qui peut être purement accidentelle, mais qui peut bien aussi être préméditée, et qui semble démontrer que les cinq traités forment un ensemble, de même que la diversité des qualifications indique assez clairement une distinction. Cette distinction ne résulte pas seulement de la différence de désignation, elle se trahit aussi par l'étendue des divers traités : les trois *Chatur Dharmaka* sont très-courts; chacun d'eux n'occupe guère que la valeur d'un folio, et tous ensemble ils ne remplissent même pas quatre folios du Kandjur; tandis que les *Chatushka Nirahâra*, remplissant, le premier dix-neuf folios, et le deuxième quinze folios, sont beaucoup plus étendus, bien que, comparés à la masse des écrits du Kandjur, ils doivent compter parmi les moins longs. Aussi, comme les divisions rendent l'étude plus facile, et qu'il est d'ailleurs nécessaire d'en tenir compte, nous suivrons celle qui nous est prescrite par la forme extérieure et l'arrangement des textes soumis à notre examen. Le présent travail est consacré à l'étude des trois *Chatur Dharmaka*[1]; les *Cha-*

[1] J'ai donné le texte tibétain de ces trois sûtras d'après l'édition

tashka Nirahâra pourront être l'objet d'un travail ultérieur. Toutefois, comme le *Chatushka Nirahâra* proprement dit m'offre dès maintenant quelques points de rapprochement avec les textes que j'étudie, je crois devoir en dire un mot. Ce sûtra se divise en deux parties, qui paraissent indépendantes l'une de l'autre, quant au fond. Dans la première partie, Manjuçrî fait, pour l'instruction d'un dieu du Tushita, quarante-trois énumérations de quatre choses. Je les ai traduites et numérotées, notant au moyen de chiffres romains les quarante-trois articles et, au moyen de chiffres arabes, les subdivisions de chacun d'eux. Je ne me propose point de publier encore ce travail, qui est susceptible de recevoir des compléments : j'indiquerai cependant les rapprochements les plus remarquables en recourant à la notation que j'ai adoptée. Cette notation m'est toute personnelle et n'est en rien empruntée au Kandjur, qui donne les énumérations à la file, sans autre indication qu'un titre souvent obscur ou insignifiant, quelquefois le même pour plusieurs articles; mais elle facilite les recherches, les comparaisons, et simplifie l'étude.

J'entre maintenant dans l'examen de nos trois *Chatur Dharmaka*.

du Kandjur que possède la Bibliothèque impériale, dans les *Textes tirés du Kandjur* (autographiés), 3e livraison.

LES TROIS CHATUR DHARMAKA SÛTRA (SÛTRAS DES QUATRE PRÉCEPTES).

Les trois *Chatur Dharmaka* comportent eux-mêmes une division : le premier d'entre eux porte la désignation spéciale de *Nirdêça*. Nous reviendrons plus tard sur ce nom et sur le sûtra qui le porte; nous prendrons tout d'abord les deux sûtras intitulés purement et simplement *Chatur Dharmaka*. « Ils ont même titre, » dit Csoma; mais nous avons vu que, là même, il y a une distinction : le deuxième est intitulé « sûtra de Mahâyâna, » l'autre porte seulement le titre de *Chatur Dharmaka*, sans autre désignation. Or cette absence de désignation supplémentaire, et la circonstance de la proximité d'un sûtra de même titre, mais appartenant au *Mahâyâna*, nous donnent lieu de supposer *a priori* que ce traité est un sûtra du petit véhicule ou *Hînayâna*[1]. Je ne parle pas encore des conclusions que nous devrons tirer de l'examen du sûtra lui-même. Je fais seulement cette remarque, que le soin avec lequel la qualification de *Mahâyâna* est attribuée aux sûtras de cette école est suffisant pour autoriser à ranger dans le *Hînayâna* les ouvrages qui ne portent aucune désignation d'école. L'absence du terme

[1] On sait que le *Hînayâna* est la première et la plus ancienne école bouddhique, que le *Mahâyâna* l'a remplacé et a formé une deuxième école. Je ne puis entrer ici dans plus de détails, et je renvoie le lecteur au premier volume de M. Vassilief, traduit en français et en allemand, et dont l'auteur s'est spécialement attaché à faire connaître la différence des deux écoles.

Hînayâna dans les cas où l'on s'attendrait à le rencontrer n'a rien qui doive étonner. D'abord l'expression *Hînayâna* «petit véhicule» est contemporaine de l'expression *Mahâyâna* : la première école bouddhique n'a jamais pris le titre de *Hînayâna;* mais lorsque, par suite du développement de la doctrine, l'école nouvelle qui se forma voulut se distinguer de sa devancière, elle imagina la distinction des *yâna*, prenant pour elle le titre de Mahâyâna, et laissant à celle qu'elle aspirait à remplacer le titre modeste de Hînayâna. De plus l'école du Mahâyâna ayant cherché à annuler l'autre, il n'est pas étonnant qu'elle se soit gardée de mettre en évidence le nom de cette école primitive, dans le petit nombre d'ouvrages qu'elle en a conservés. Les traités du Mahâyâna semblent pouvoir se diviser en deux classes : les livres originaux, récents, composés par les docteurs de cette école, et les livres anciens et primitifs, remaniés, amplifiés, refaits à neuf pour le besoin de la nouvelle école. Pour n'en citer qu'un exemple, on sait que la Vie du Buddha, le *Lalitavistara*, a eu plusieurs éditions successives, distinctes les unes des autres. Est-il resté, au milieu de ce travail incessant de recomposition, des sûtras primitifs, que l'on puisse faire remonter jusqu'aux origines mêmes du bouddhisme? Il est difficile de l'affirmer avec certitude : et cependant, le Kandjur, dans la masse des écrits qui le composent, recèle des traités qui sont certainement très-anciens. D'où vient qu'ils s'y trouvent? Leur célébrité, l'autorité

exceptionnelle dont ils jouissaient sans doute, une conviction particulière de leur authenticité les a-t-elle fait respecter et accepter comme de force? Les mahâyânistes les ont-ils adoptés sciemment? Ou ces ouvrages se seraient-ils glissés d'une façon en quelque sorte subreptice dans une compilation faite sans doute avec peu de méthode et de choix? Serait-ce enfin à la faveur dont ils jouissaient à raison de leur popularité, et parce qu'ils étaient probablement conservés dans toutes les mémoires, qu'ils auraient été mêlés, peut-être par mégarde, aux écrits plus travaillés des docteurs? On ne saurait le dire. Mais on ne peut douter que le Kandjur ne renferme quelques sûtras où l'on retrouve l'écho des premiers enseignements du bouddhisme; on les reconnaît d'ordinaire, et sans trop de difficulté, à leur titre, à leur forme, à leurs caractères extérieurs, mais surtout à leur esprit, et aussi à leur rareté. Sur dix-neuf ouvrages qui composent le volume XX[e] du Mdo, deux seulement appartiennent à cette catégorie; ce sont notre *Chatur Dharmaka* et un autre sûtra intitulé *Tridharmaka* (trois préceptes) : tous les autres portent la rubrique *Mahâyâna sûtra*, à l'exception de deux, dont l'un, qui n'a point de titre sanscrit, paraît n'être qu'un chapitre (*léhu*) d'un sûtra de Mahâyâna, et dont l'autre, le *Sûrya Garbha*, est intitulé seulement *Vaipulya sûtra* (sûtra développé); mais les sûtras développés, appartenant aux temps postérieurs du bouddhisme, rentrent dans le Mahâyâna, et d'ail-

leurs M. Vassilief, qui dit quelques mots du Sùrya Garbha[1], le range parmi les écrits du Grand Véhicule.

M. Vassilief signale deux caractères principaux des sûtras primitifs : la brièveté et la simplicité[2]. Nous aurons occasion plus tard de mettre en évidence ces deux signes distinctifs : nous ferons seulement remarquer dès à présent que, si la brièveté est un des traits caractéristiques des sûtras du Hînayâna, si même on peut avancer que la prolixité caractérise l'exposition du Mahâyâna, il ne s'ensuit pas que tout sûtra court appartienne au Mahâyâna; plusieurs écrits de cette école sont d'une brièveté remarquable. Ainsi le plus court traité du XX[e] volume du Mdo, et l'un des plus courts de tout le Kandjur assurément, le *Dharmakêtudhvaja pariprichchha* (Question faite par Dharmakêtudhvaja), qui n'occupe guère qu'un seul côté d'un feuillet, appartient au Mahâyâna. Il est, du reste, inutile d'insister longuement, quant à présent, sur les caractères essentiels des traités du Mahâyâna; l'étude de nos sûtras ramènera forcément la question. Il est un seul point que, au moment de donner la traduction du premier de ces textes, je veux au moins indiquer, ne pouvant, pour beaucoup de

[1] *Le Bouddisme*, etc. I, p. 110-112. J'écris *Bouddisme* parce que telle est l'orthographe adoptée par M. La Comme, qui a traduit en français le livre de M. Vassilief: les chiffres que j'indique sont ceux des pages de l'édition russe, mis en marge des pages de la traduction française comme de la traduction allemande.

[2] *Le Bouddisme*, etc. I, p. 168-169.

raisons, le traiter à fond en ce moment : c'est la question de savoir dans quelle langue ces sûtras primitifs ont été écrits originairement, et sur quel texte a été faite la traduction tibétaine, qui est la base de notre travail. Je ne vois pas que M. Vassilief se préoccupe de ce point difficile. M. Grimblot[1] prétend que tous les textes du Hînayâna ont été écrits en *pâli*, et que c'est du pâli qu'ils ont été traduits dans les autres langues, et notamment en tibétain : il affirme et prétend prouver que ces textes n'existent pas et n'ont jamais existé en sanscrit. Ce n'est pas ici le lieu de traiter une question aussi spéciale, et en même temps aussi complexe, car elle en soulève bien d'autres. Je me bornerai à quelques remarques : je crois bien que le pâli est la langue propre du bouddhisme, et que les sûtras du Hînayâna que renferme le Kandjur doivent se retrouver dans la collection singhalaise. Un fait particulier permet de le supposer : il existe dans le XXX[e] volume du Mdo deux sûtras intitulés *Chandra sûtra* et *Sûrya sûtra;* ces textes existent en pâli; Gogerly en a donné la traduction[2]; M. Grimblot possède le texte et se propose de le publier; il n'est pas douteux que les textes tibétains reproduisent les

[1] Je ne sais si j'ai pleinement raison d'éveiller en quelque sorte une discussion qui n'est pas encore née. J'ignore si M. Grimblot a publié quelque chose de ses vues sur la question : ce que j'en dis résulte de conversations et de correspondance entretenue avec lui; j'ai cru pouvoir en parler sans indiscrétion. Il m'était aussi impossible de taire absolument la question que de la traiter à fond.

[2] M. Spence Hardy a reproduit cette traduction dans *A Manual*

textes pâlis. Un deuxième *Chandra sûtra* isolé se trouve dans le XXVIe volume du Kandjur; il ressemble beaucoup à celui du XXXe volume[1] : Gogerly ne paraît pas l'avoir connu; et M. Grimblot ne le possède pas et n'en a pas connaissance, bien qu'il espère le trouver. Il me semble que le texte pâli de ce sûtra doit exister; mais il faut le découvrir; et j'en dirai autant de tous les textes du Hînayâna qui sont disséminés dans le Kandjur : il importe de trouver les textes pâlis correspondants et de constater l'accord qui existe entre les uns et les autres. Mais résultera-t-il de cet accord que la traduction tibétaine a été faite sur le texte pâli? Je n'en suis nullement convaincu, et je crois qu'il faut attendre, pour se prononcer, que l'étude parallèle des textes soit possible. Tout ce que je puis affirmer, c'est que, dans le Kandjur, les titres des sûtras du Petit Véhicule comme des sûtras du Grand Véhicule sont donnés en *langue de l'Inde* d'abord, en *langue de Bod* (Tibet) ensuite : le terme *langue de l'Inde* peut désigner bien des idiomes, et par conséquent s'appliquer au pâli, appelé par les Bouddhistes du Sud « langue de Maghada; » mais il se trouve que ces titres sont toujours en sanscrit, car le Kandjur dit

of Buddhism, p. 46, et depuis il a inséré le texte pâli des *Gâthâ* (stances) de ce sûtra dans son nouvel ouvrage intitulé : *The legends and theories of the Buddhists*, p. 119-120.

[1] J'ai donné la traduction des deux *Chandra sûtra* en regard dans la *Revue de l'Orient* (4e série, tome I, année 1865) et le texte de l'un et de l'autre avec les variantes de l'unique *Sûrya sûtra* dans les *Textes tirés du Kandjur* (autographiés), 1re livraison.

Chandra sûtra; Chatur Dharmaka sûtra; Tridharmaka sûtra : ce qui ferait en pâli *Chanda sutta; Chataddhammaka sutta; Tidhammaka sutta.* Je ne m'explique pas comment, si la traduction tibétaine a été faite sur un texte pâli, l'ouvrage peut être conçu dans une langue et le titre dans une autre langue[1]. Mais le temps n'est pas encore venu de traiter la grave question des idiomes que le bouddhisme a employés dans l'Inde : je reviens donc à mon sujet. Je prends les sûtras tels que me les donne le texte tibétain du Kandjur, et je les traduis successivement, en faisant suivre chacun d'eux des réflexions que me suggèrent les divers textes. Je commence naturellement par le plus ancien, celui qui appartient, selon moi, au Petit Véhicule.

I. CHATUR DHARMAKA SÛTRA (Petit Véhicule)[2].

En langue de l'Inde, *Chatur Dharmaka sûtra;* en langue de Bod, *Chhos-bji-pa-i Mdô;* en français, Sûtra des quatre préceptes (ou lois).

[1] Il est vrai que nous n'avons pas les textes sanscrits de ces sûtras; mais il n'est pas prouvé qu'on ne les rencontrera pas; d'ailleurs les textes certainement sanscrits de bon nombre de sûtras du Grand Véhicule nous manquent aussi, et de ce que certains textes ne se retrouvent pas, on ne peut toujours en conclure qu'ils n'ont pas existé. Quant aux sûtras dont je donne la traduction dans ce travail, il n'en est qu'un dont je connaisse le texte sanscrit; mais je ne puis dire si le texte pâli de ceux que je regarde comme étant du Petit Véhicule existent. M. Grimblot m'a dit qu'il ne les connaît pas.

[2] Les notes jointes à la traduction de ce sûtra et des autres sont uniquement destinées à la justifier ou à élucider les passages difficiles. J'ai dû renoncer aux explications historiques, parce qu'elles développeraient outre mesure cette partie du travail.

Adoration à tous les Buddhas et Bodhisattvas. Voici le discours que j'ai entendu une fois. Bhagavat résidait à Çrâvastî, à Jêtavana, dans le jardin d'Anâthapindada; *il était là* avec une grande assemblée de Bhixus, de mille deux cent cinquante Bhixus. Puis Bhagavat, avec fermeté et profondeur, d'une voie harmonieuse, agréable et étendue, adressa la parole aux Bhixus : « Bhixus, *il est* quatre *choses* dans *lesquelles* un fils de famille qui est sage doit se garder de mettre sa confiance. — Quelles quatre *choses*, direz-vous? — Bhixus, le fils de famille qui est sage doit, aussi longtemps qu'*il séjournera* dans la vie, se garder de mettre sa confiance dans cette pensée : « Pour moi, c'est dans LES FEMMES qu'est mon plaisir. » — Bhixus, le fils de famille qui est sage doit, aussi longtemps qu'*il séjournera* dans la vie, se garder de mettre sa confiance dans cette pensée : « Pour moi, c'est dans l'ENCEINTE DU PALAIS[1] DES ROIS qu'est mon plaisir. » — Bhixus, le fils de famille qui est sage doit, aussi longtemps qu'*il séjournera* dans la vie, se garder de mettre sa confiance dans cette pensée : « Selon moi[2], il *n'*y a *que* peu d'inconvénient[3] dans ce qui est d'UNE BELLE FORME, CHARMANT ET AGRÉABLE A LA VUE. » — Bhixus, le fils de famille qui est sage doit,

[1] *Enceinte du palais.* Les mots *phô-brang-hkhôr* doivent représenter un composé indien, vu qu'il n'y a pas de signe de cas après *pho-brang*, « palais. » *Hkhôr* pourrait désigner la *cour* du roi, mais ayant *phô-brang* pour complément, il ne peut signifier que « enceinte. »

[2] *Selon moi.* Dans les deux phrases précédentes, *vdag* suivi de *ni* était le sujet de la proposition; mais dans celle-ci et dans la suivante, cela est impossible; le sujet est représenté par d'autres mots; *vdag ni* doit donc se traduire : « pour ce qui est de moi, quant à moi, selon moi. » La force de la particule ནི est très-grande et va jusqu'à détacher de la proposition le mot qu'elle suit et qu'elle est destinée à mettre en relief.

[3] *Peu d'inconvénient. Nad ñung*, mot à mot, *petite maladie, petit malaise.* — « La beauté de la forme, etc. est un petit mal. »

aussi longtemps qu'il séjournera dans la vie, se garder de mettre sa confiance dans cette pensée : « Pour moi, LES RICHESSES, L'ABONDANCE DE BIENS, LES SOMPTUEUX AMEUBLEMENTS sont (ce qu'il y a de plus) parfait. »

Après que Bhagavat eut parlé en ces termes, *après que* le Sugata[1] eut exposé ce discours et donné cet enseignement, il prononça *avec autorité* ces autres paroles[2] :

« Là où la femme est constamment considérée comme chose convenable[3];
Là où le palais du roi est un objet de plaisir;
Là où l'écume[4] passe pour quelque chose de réel;

[1] *Sugata.* Épithète bien connue du Buddha, et qui signifie « bien venu. »

[2] Ces deux vers se composent de 4 pada chacun; chaque pada compte 7 syllabes, ce qui fait 28 syllabes pour tout le vers.

[3] Ce premier *pada* est assez difficile : d'abord je lis བརྟན་དུ; mais dans l'édition du Kandjur, on aperçoit la trace, très-douteuse il est vrai, de la voyelle ེ (e) sur le groupe རྟ, ce qui donnerait བརྟེན་དུ. *Brtan-du* signifierait « constamment; » mais cet adverbe se présente d'ordinaire sous la forme *brtan-par*. Quant à བརྟེན, il signifie « soutenir, appuyer. » Si l'on adoptait cette leçon, il faudrait faire de བརྟེན་དུ l'attribut, et alors le mot *rung* de la fin que je traduis par « convenable » devrait être réuni à *ga-la* pour lui donner le sens indéterminé que lui attribuent les dictionnaires. On traduirait donc *ga-la-rung* (en quelque lieu que, en tout lieu où), *bud-med* (la femme), *brtên-du* (en appui, c'est-à-dire, est un objet sur lequel on se repose). Mais comme les trois *pada* suivants se terminent par un adjectif ou par le verbe substantif, il est plus juste de voir dans *rung* un attribut, et de traduire *ga-la* (là où), *bud-med* (la femme), *rung* (est chose convenable), *brtan-du* (constamment); on pourrait cependant lire བརྟེན་དུ (en appui, c'est-à-dire, digne qu'on s'appuie sur elle). — *Ga-la* pourrait aussi être une interrogation, en sorte que l'on traduirait : « où la femme est-elle...; » mais le signe final et caractéristique de l'interrogation manque.

[4] *L'écume*, etc. littéralement : « là où est la substance de l'écume. »

Là où la richesse est considérée[1] comme durable, *on est trompé*[2] !

Les richesses sont comme une eau qui s'écoule.

Tel qu'est un navire, telle est cette maison.

Telle qu'est une fleur, telle est la beauté de la forme.

La vie est semblable à une eau. »

Quand Bhagavat eut prononcé ces paroles, ces Bhixus, et le monde avec les dieux, les hommes, les Asuras, les Gandharvas, s'étant réjouis, louèrent ouvertement l'explication donnée par Bhagavat.— Fin du sûtra des quatre préceptes[3].

Il n'est pas, je pense, de lecteur un peu au courant des choses du bouddhisme qui ne soit frappé de la simplicité parfaite de ce sûtra. Combien le ton en est éloigné des raisonnements à perte de vue et de la métaphysique obscure et subtile qui remplit

— L'écume est l'emblème de l'apparence trompeuse; croire que l'écume est une chose réelle, c'est croire à l'existence d'une chose qui n'est pas. D'où le dicton : *lbu va* (pour *dbu-va*) *bjin sñing-méd-pa*, « sans substance, comme l'écume. » L'écume, ici, représente la beauté de la forme.

[1] *Est considérée,* littéralement « est durable. » Il est évident qu'il faut sous-entendre « dans la pensée » et traduire « est considérée comme, — passe pour durable. »

[2] *On est trompé.* J'ajoute cette phrase pour lier les deux vers; leur corrélation est plus logique que grammaticale; elle est dans la pensée; mais les mots la rendent mal : le *ga-la* « là où » (sanscrit *yatra* du premier vers) faisait compter sur un *dér* (*tatra*) dans le second; l'expression *khyim-dé*, cette maison, suppose dans le premier vers un *gang-khyim* (*yô griha*), qui n'existe pas, à moins que ces mots ne rappellent le palais du roi dont il est question dans le premier vers; ce qui n'est pas probable; il s'agit plutôt de la maison, quelle qu'elle soit, où règne une des idées fausses condamnées par le sûtra. Malgré cette espèce d'anacoluthe entre nos deux vers, le rapport qu'ils ont entre eux et le parallélisme qu'ils forment est facile à saisir.

[3] *Bkah-hgyur,* section *Mdô* (v°) vol. XX, fol. 85 *b* et 86 *a*.

les grands traités bouddhiques ! Le sujet est strictement moral : ce sont des prescriptions, ou plutôt des interdictions nettes, précises. On n'y trouve même la désignation d'aucun sentiment, d'aucune passion, pas un terme psychologique supposant une étude plus ou moins raffinée des facultés de l'âme, et d'ailleurs sujet à l'obscurité : l'auteur s'est borné à nommer les choses extérieures, visibles et tangibles, pour ainsi dire, que l'on doit éviter, dont on doit se tenir éloigné : les femmes, les palais des rois, les choses belles qui flattent les yeux, les richesses. Par là le *Chatur Dharmaka* me paraît plus primitif encore que le *Tridharmaka sûtra*, qui le suit de près dans le Kandjur, et, ainsi que je l'ai fait remarquer, doit appartenir aussi au Hînayâna. Je suis tellement frappé de la différence de ton qui existe entre ces deux sûtras, que je crois devoir traduire ici la partie essentielle du *Tridharmaka*. Je retranche le préambule, et j'omets les vers de la fin, me bornant à donner pour ainsi dire le corps du sûtra :

Bhagavat résidait à Çrâvastî... Ensuite Bhagavat adressa la parole en ces termes aux Bhixus : « Bhixus, tout homme insensé qui, dans ce (monde)[1], s'attachant à trois (vices)

[1] *Dans ce monde*, *hḍi-na* « ici, ici-bas. » Je traduis ainsi le reste de la phrase : *mi* (homme), *blun-po* (insensé), *la-la* (quelconque), *gsum-dang-ldan-na* (en possédant trois choses), *ma-yin-pa* (qui ne sont pas), *dam-pa-i chhos-na* (dans la bonne loi). Mais il semble que dans ce cas *ma-yin-pa* devrait être au génitif; aussi pourrait-on en faire une dépendance du sujet en le rapportant à *mi-blun-pô-la-la*,

contraires à la bonne loi, ne fait pas de présents et n'acquiert pas de mérites religieux, cet homme ne peut atteindre à une moralité parfaite (et) y rester fidèle[1]. — Quels sont ces trois (vices) ? — Ce sont la CONVOITISE, l'AVARICE[2] (ou l'ENVIE), l'IMPURETÉ (ou la HAINE). — Bhixus, tout homme dépourvu de sens qui, dans ce monde, parce qu'il possédera ces trois (vices) contraires à la bonne loi, n'aura pas fait de dons, ni acquis de mérites religieux, cet homme, quand son corps aura péri, après sa mort, tombera dans la mauvaise voie, dans la vie mauvaise et perverse, et renaîtra dans les enfers. — Bhixus, l'homme bon, possédant les trois (vertus) de la bonne loi, qui fait des dons et acquiert des mérites religieux, saisira la moralité et y persévérera. — Quelles sont ces trois (vertus), direz-vous ? — Ce sont l'ABSENCE DE CONVOITISE, l'ABSENCE D'AVARICE (ou d'ENVIE), la PURETÉ (ou l'ABSENCE DE HAINE). — Bhixus, en observant ces trois (vertus) de la bonne loi, l'homme bon, qui donne des présents et acquiert des mérites religieux, s'attache parfaitement à la moralité par ce moyen et y reste fidèle, en sorte que son corps ayant péri, après sa mort il renaîtra parmi les dieux dans le Svarga[3], dans le monde céleste. » Quand Bhagavat eut prononcé ces paroles, que le Sugata eût fait cet exposé

et traduisant : tout homme insensé qui ne se tient pas dans la bonne loi, s'il possède trois *choses* (ou trois *vices*), etc.

[1] *Y rester fidèle, blangs-nas gnas par (mi) byed-dô :* « l'ayant prise, y demeurer. »

[2] *L'avarice (ou l'envie)*. Les difficultés relatives à ces préceptes seront étudiées plus tard.

[3] *Dans le monde céleste, dans le svarga. Bdê-hgró, mthó-ris. Bdê-hgró,* proprement « bonne voie, » rend, dans le dictionnaire tibétain-sanscrit, le terme *sugati ;* dans l'Amarakosha il correspond au sanscrit *svarga;* il est opposé à *ngan-hgró* « mauvaise voie, » qui se retrouve plus haut, correspond au mot sanscrit *durgati*, et entre dans la composition du terme par lequel les Tibétains rendent le sanscrit *naraka* « enfer. » *Mthó-ris* (région élevée) rend dans l'Amarakosha le mot *svar* et est le premier élément du terme *divaukas*. Il signifie « le ciel. » Ces deux mots sont des synonymes.

et donné cet enseignement, il prononça encore cet autre discours... (*le reste est en vers*)[1].

Je suis bien éloigné de prétendre que ce texte n'est pas primitif, ou n'appartient pas au Petit Véhicule ; mais je ne puis m'empêcher d'insister sur la complication relative de ce sûtra comparé à notre Chatur Dharmaka. Cette complication se retrouve, et dans la forme de l'exposition, qui procède par la méthode des contraires, et dans les perspectives qu'elle s'ouvre sur la vie à venir (à laquelle le Chatur Dharmaka ne fait aucune allusion), mais surtout dans la nature des préceptes donnés. Le *Chatur Dharmaka* énumère les objets des désirs coupables; le *Tridharmaka* énumère ces désirs eux-mêmes. Je ne rechercherai pas quelle correspondance peut exister entre les deux sûtras, et si les passions énoncées dans l'un se rapportent aux objets exprimés dans l'autre. Je remarquerai seulement que les termes du *Tridharmaka* ne sont pas exempts d'obscurité. Le premier, འདོད་ཆགས (*hdôd chhags*), exprime « le désir, l'attachement; » il répond aux mots sanscrits *kâma* « désir, amour, » *rakta* « attaché, livré au plaisir, » *âsaktarâga* « en proie à la passion. » C'est, comme on voit, un terme assez étendu. Le deuxième, སེར་སྣ (*sér-sna*), répondrait, selon le dictionnaire de Schmidt, aux sens de « avarice et lésinerie, » ou de « jalousie et envie; » le seul terme intelligible que donne le

[1] *Bkah-hgyur*, section *Mdô* (v°), volume XX, fol. 99 *b* et 100 *a*.

dictionnaire sanscrit-tibétain[1], *matsara* exprime cette dernière nuance[2]; enfin le troisième terme, présenté sous la forme négative བད་མེད (*bad med*) la première fois, et la deuxième fois sous la forme affirmative བད་ཡོད (*bad yód*), se rapporterait, selon le dictionnaire de Schmidt, aux idées de «pudeur, de pureté, de moralité,» ou à leurs contraires; mais selon le dictionnaire tibétain-sanscrit, aux idées de «trouble intérieur, de haine, d'hostilité.» Csoma traduit : «lust, avarice, unchastity (plaisir, avarice, impureté).» Mais, il est aisé de le voir, tant par cette traduction de Csoma, que par la discussion ci-dessus, la signification exacte de ces termes n'est pas facile à fixer, et il est possible de les faire rentrer les uns dans les autres. Dans tous les cas, ce sûtra atteste un travail psychologique, un effort de la réflexion et de l'abstraction. Le *Chatur Dharmaka* se distingue par des qualités toutes contraires, par une forme concrète et une clarté qui ne peut laisser à aucun auditeur le prétexte de l'ambiguïté. Aussi incliné-je à croire que le *Chatur Dharmaka* est plus primitif, qu'il est un écho plus fidèle d'une

[1] Le dictionnaire tibétain-sanscrit que je cite ici et en plusieurs autres endroits de cette étude est un exemplaire manuscrit que possède la Bibliothèque impériale, et qui a été copié par M. Foucaux sur un manuscrit du département asiatique de Saint-Pétersbourg (n° 586 du Catalogue).

[2] Le péché appelé *mâtsaryam* est dans l'Avadânaçataka celui d'une jeune fille qui refuse de donner de l'eau de sa cruche à un Bhixu dévoré de soif (fol. 101 *a* et *b*), et qui en est bien punie. C'est l'égoïsme.

des prédications du Buddha, tandis que le *Tridharmaka* peut avoir été retravaillé et dater d'une période de culture intellectuelle plus développée [1]. On pourrait aussi, en admettant l'authenticité de ces deux sûtras et en les tenant pour des résumés de deux discours de Çâkyamuni, voir dans le Chatur Dharmaka une de ses premières, et dans le Tridharmaka, une de ses dernières prédications. Du reste cette différence peut encore s'expliquer par la différence des classes de personnes auxquelles ces divers discours étaient adressés ou pour mieux dire destinés. C'est là un élément dont il est souvent utile de tenir compte dans l'examen des sûtras.

Si l'on excepte une idée importante que nous préciserons plus tard, le *Chatur Dharmaka* se renferme dans la morale; on n'y trouve rien sur la vie future, la transmigration, la délivrance, idées chères au bouddhisme, et dont il a dû être préoccupé dès l'origine. La morale, et la morale pratique, constitue l'enseignement de notre sûtra. Cette morale

[1] On comprend que, dans ces observations sur les sûtras que j'ai traduits, je suis obligé de me renfermer dans ce qui leur est spécial et ne concerne qu'eux seuls. Tout ce qui pourrait s'appliquer à d'autres aussi bien qu'à ceux-là doit rester en dehors de mes remarques, parce que cela est en dehors de mon sujet. Je ne puis donc parler de la forme du sûtra, de l'entrée en matière, du nombre de 1250 Bhixus, de la salutation qui précède, de l'approbation qui termine et à laquelle des êtres fabuleux prennent part : je ne puis examiner si ce préambule et cette fin sont contemporains du sûtra et en font partie intégrante, ou si ce sont des adjonctions postérieures. Tous ces points se rattacheraient à une question particulière, celle de l'origine et de la formation des écritures bouddhiques, que je ne puis entremêler à la question particulière que je traite ici.

est-elle expressément bouddhique? Nous voyons qu'elle se résume dans l'abstention : c'est le précepte *ἀπέχου*, appliqué aux femmes, à la grandeur, à la beauté, à la richesse. On reconnaît là la morale négative [1], qui, selon la juste remarque de M. Vassilief, caractérise le bouddhisme primitif, et a laissé sa trace dans le bouddhisme de tous les âges. Cette religion s'est proposé de réaliser le renoncement absolu, de le mettre en pratique sous la forme la plus exagérée; elle a donc cherché à l'établir et à l'imposer par des institutions religieuses. Prenons le premier et le quatrième terme de notre sûtra : les femmes et les richesses. Ce n'est pas la modération, l'usage restreint, que le bouddhisme prescrit à ce sujet, c'est l'abstention complète; à l'égard des femmes, par exemple, il ne recommande pas seulement la chasteté, la réserve, la règle dans les rapports entre les deux sexes; il veut une cessation absolue de ces rapports, le célibat avec la chasteté. A l'égard des richesses, ce n'est pas seulement l'avarice ou la cupidité qu'il défend, la libéralité ou même la pauvreté qu'il recommande; il interdit jusqu'à la propriété. Le renoncement absolu à la famille et à la propriété emporte l'idée de tous les renoncements possibles; or c'est là ce que le bouddhisme impose avant tout à ses adhérents. Et si M. Vassilief a peut-être été trop loin en disant que Çâkyamuni ne fut rien de plus que le fondateur

[1] *Le Bouddisme, etc.* I, p. 82.

d'un ordre mendiant [1], il est certain néanmoins que ce fut là la partie essentielle de l'œuvre de ce personnage.

Le principe du renoncement absolu est-il énoncé dans notre sûtra? Il est certain qu'il n'y est point formellement exprimé, et que, à première vue, ce texte pourrait être attribué à toute école religieuse ou philosophique de quelque sévérité. Le renoncement, dans sa forme parfaite, s'y trouve virtuellement recommandé, vanté, préconisé : on ne peut pas dire qu'il y soit expressément ordonné. Ce texte admet implicitement des degrés dans le renoncement et n'impose pas en propres termes ce renoncement absolu qui est la base et la condition même de la société bouddhique. Évidemment l'élasticité ou, si l'on veut, le défaut de précision, que nous remarquons ici dans les prescriptions d'une morale ordinairement si sévère, ne peut s'expliquer que par la classe de personnes qu'elles concernent.

Le *Chatur Dharmaka* est bien adressé comme toujours aux Bhixus, c'est-à-dire aux mendiants célibataires qui composent la société bouddhique; mais le vulgaire n'était pas exclu des prédications : de nombreux exemples le prouvent; d'ailleurs les préceptes sont donnés pour le *fils de famille qui est sage* (རིགས་ཀྱི་བུ་མཁས་པ *rigs. kyi. bu. mkhas. pa.*). L'expression *fils de famille* que Schmidt, dans son dictionnaire, traduit par *noble* (edel), répond, d'après

[1] *Le Bouddisme, etc.* I, p. 15.

le dictionnaire tibétain-sanscrit, aux mots sanscrits *kauléya*, *kulya*, « qui est de *noble* famille. » Il est donc probable que, par ce sûtra, Çâkyamuni s'est proposé de faire connaître à ses Bhixus en quelle manière et dans quel sens ils devaient adresser leurs instructions aux personnes nobles; car les Bhixus de Çâkyamuni le représentaient, prêchaient pour lui; et même il leur donna pouvoir de recevoir dans la société bouddhique les personnes dignes d'y entrer. Ce sûtra contiendrait donc spécialement les enseignements destinés à la classe noble; cette circonstance serait la cause de la clarté remarquable qui le distingue, de cette désignation nette et précise des choses qu'il faut éviter et qui entraînent le plus facilement les personnes d'un rang élevé. Ce serait aussi la cause du peu de précision que nous avons remarqué quant au degré du renoncement. Il s'agit en effet d'amener peu à peu au renoncement absolu ceux qui, eu égard à leur position, y sont probablement le moins disposés. Il était donc important de ne pas décourager de telles personnes en plaçant devant elles un but qu'il leur était particulièrement difficile d'atteindre, un idéal trop élevé et tout à fait hors de leur portée. Il fallait tout d'abord les faire entrer dans la voie du renoncement, dans laquelle elles devaient ensuite faire des progrès, selon les circonstances, selon leurs dispositions morales, et selon la qualité ou la puissance des enseignements ultérieurs qui leur seraient présentés. Il est à remarquer que la classe supérieure à laquelle notre

sûtra paraît destiné est celle à laquelle Çâkyamuni lui-même appartenait, et qu'il quitta pour mettre ses principes en pratique; et peut-être est-ce encore là une raison de voir dans ce sûtra une de ses premières prédications, une de celles qui sont le plus rapprochées de la grande crise de sa vie.

Si le *Chatar Dharmaka* nous a paru pauvre au point de vue dogmatique, et même peu précis au point de vue de la morale strictement bouddhique, ce n'est pas qu'il soit dénué de tout principe supérieur. Il n'y a point de morale vraie et sérieuse sans dogme : toute morale, digne de ce nom, est une conclusion, une conséquence, et se dégage de quelque théorie métaphysique ou psychologique. Or le principe sur lequel repose la morale du *Chatar Dharmaka* est énoncé dans ce sûtra; il est renfermé dans la deuxième partie. Cette deuxième partie suit immédiatement la première et s'en distingue doublement. D'abord le texte même la présente comme un *autre* discours; ensuite elle est en vers. On reconnaît ici la disposition qui se retrouve dans les livres bouddhiques les plus développés et les plus modernes; qu'on lise le *Lalitavistara* et le *Lotus de la bonne loi*, on verra presque toujours, après une exposition en prose, une exposition versifiée du même sujet; les cas où soit la prose, soit les vers, se présentent seuls sans ce doublement, existent, mais sont rares; on peut dire que cette méthode est générale dans le bouddhisme. Habituellement les textes ont soin d'avertir que les vers vont commen-

cer, en disant : « Un tel prononça cette *gâthâ* « chant » (en tibétain, *ts'igs. su. vchad. pa*), et les gâthâ sont considérés comme une classe des écritures bouddhiques. Mais dans notre sûtra le mot *gâthâ* ne se rencontre pas ; le terme général « discours » (*skad*) est seul employé. La même particularité se retrouve avec la même disposition dans le *Tridharmaka* et dans d'autres sûtras du Petit Véhicule. D'où nous devons conclure que la méthode d'exposition par la prose et par la gâthâ, qui pouvait passer pour une réduplication ou un doublement parasite ajouté à l'ouvrage originaire (qu'il fût en prose ou en vers), vient du bouddhisme primitif, et que la prose et les vers entrèrent dès les premiers temps dans la composition des sûtras ; ce fut plus tard qu'on imagina de distinguer par un terme spécial et de ranger dans une classe particulière les expositions versifiées. Autrement, il faudrait supposer que la partie versifiée de nos petits sûtras aurait été ajoutée après coup pour mettre les anciens sûtras en conformité avec les sûtras postérieurs, composés d'après un plan nouveau[1]. Je ne vois pas que rien autorise une pareille supposition. Les vers ont été de tout temps,

[1] A moins qu'on n'admette que les vers de la fin ne soient tout le sûtra originaire, et que l'explication en prose ne soit postérieure. Il est certain que la prose de notre sûtra est claire, précise, et pourrait être considérée comme un travail de l'école. Les vers, au contraire, ont une forme un peu incorrecte, une allure grammaticale assez incohérente, qui trahit une origine toute populaire ; malgré cela, je ne crois pas que cette différence soit assez marquée pour qu'on doive assigner à ces deux parties du sûtra une origine distincte ; car l'énu-

et surtout dans les temps anciens, une forme du discours et une forme préférée ; ils aident la mémoire. Les sûtras étant destinés à être appris par cœur et récités, ce que l'on serait forcé d'admettre, si d'ailleurs la tradition ne le disait positivement, il est naturel qu'on ait employé tous les moyens mnémoniques que l'artifice du langage pouvait suggérer. De là cette exposition double : d'abord une prose hérissée de répétitions qui frappent l'esprit et s'imposent à la mémoire; ensuite, un discours cadencé, qui reprend sous une forme nouvelle ce qui vient d'être dit d'une manière si bizarre, réveille la mémoire et la subjugue de nouveau en captivant l'oreille.

Ordinairement les vers répètent la prose, et il est rare qu'ils y ajoutent autre chose que des détails parfois dignes d'intérêt pour nous, mais, en général, peu nouveaux. Les vers de notre sûtra rappellent en effet d'une manière indirecte les prohibitions formulées dans le discours. Cependant j'y trouve quelque chose d'autre, de différent, et, comme je le disais, le principe métaphysique d'où dérivent les préceptes moraux qui font le sujet de notre traité. Ce principe, c'est l'affirmation, appuyée sur un sentiment profond, de l'instabilité, et, s'il est permis d'employer ce mot, de l'*impermanence* de toutes

mération n'est pas indiquée d'une manière très-nette dans les vers, et l'expression *fils de famille qui est sage*, laquelle me paraît avoir une grande importance et être caractéristique, ne se trouve que dans la prose.

choses. Il faut fuir les femmes, la royauté, la beauté, la richesse, parce que tout cela est passager, transitoire, nous échappe et disparaît, se fane comme la fleur, s'enfuit comme l'eau. Cette idée, qui est d'ailleurs très-indienne, constitue une des notions fondamentales du bouddhisme. A voir les développements qu'elle y a reçus, et les théories qui en ont découlé, on comprend qu'elle a dû s'imposer dès l'origine avec puissance aux sectateurs de cette religion; et il n'est pas étonnant qu'on la retrouve exprimée, sans raisonnements métaphysiques et ambitieux, il est vrai, mais avec netteté, dans les plus anciens documents bouddhiques. Ce fut certainement une des pensées favorites de Çâkyamuni : soit que, à la suite de réflexions douloureuses suscitées par le spectacle de la vieillesse, de la maladie, de la mort et de toutes les misères humaines, il ait renoncé volontairement au trône qui l'attendait, ainsi que le veut la tradition, et une tradition qui, quoi qu'on en dise, n'a rien que de vraisemblable; soit que des chagrins domestiques, ou des intrigues de cour, ou même une terrible catastrophe, la ruine de sa patrie, la dispersion de son peuple, et l'anéantissement du royaume qu'il devait gouverner, l'aient réduit à la mendicité, ainsi que le suggère M. Vassilief[1], et l'aient jeté dans la carrière religieuse qui devait avoir de si grands résultats, il est certain que le sentiment vif et profond de l'impuissance de l'homme à rien saisir, dans les choses du monde,

[1] *Le Bouddisme, etc.* p. 10-11.

dont il puisse se faire un patrimoine assuré et durable, a dominé l'esprit du fondateur du bouddhisme; que cette manière de voir s'est conservée chez ses disciples, et que la plupart des théories bouddhiques en sont dérivées. Si ce sûtra avait particulièrement en vue les grands, comme nous le pensons, cette doctrine de l'instabilité universelle leur convenait à merveille; mais l'opportunité et l'application spéciale de cet enseignement dogmatique n'empêche pas qu'il n'appartienne pleinement au bouddhisme, de même que la morale négative et toute d'abstention qui en a été déduite.

Ce *Chatur Dharmaka* qui, selon nous, porte tous les caractères d'un sûtra primitif, représente-t-il une prédication unique qui aurait fait époque et se serait conservée dans la mémoire des hommes? Ou est-ce simplement un thème que Çâkyamuni aurait repris et traité plusieurs fois, suivant l'usage des prédicateurs de tous les temps qui répètent dans diverses circonstances le même sermon? Pouvons-nous d'ailleurs considérer ce sûtra comme la reproduction directe des paroles de Çâkyamuni, ou ne devons-nous y voir qu'un résumé substantiel de son discours ou de ses discours, renfermant, selon toutes les apparences, quelques-unes des expressions mêmes de l'orateur? Je croirais volontiers que ce sujet a été plus d'une fois traité par Çâkyamuni, et que notre sûtra condense l'esprit et même la forme de son enseignement sur la matière; seulement, il y a lieu de supposer que le premier sermon aura été

prononcé à Çrâvastî, comme le sûtra lui-même l'indique, dans un temps qui ne peut être précisé (car la chronologie est le côté faible des Hindous), mais que je crois pouvoir faire remonter jusqu'au commencement de la vie active du Buddha. On conçoit qu'il est difficile d'arriver sur ce point à une détermination exacte et rigoureuse; car, de l'aveu des bouddhistes, l'enseignement tout oral de Çâkyamuni s'est perpétué oralement après lui pendant longtemps; et c'est seulement lorsqu'il fut mort qu'on s'occupa de recueillir sa doctrine en consultant les souvenirs de ses principaux disciples. Il est impossible qu'un semblable système de transmission nous donne la reproduction exacte des discours tenus pendant quarante-cinq ans par le fondateur du bouddhisme; mais pourquoi nous refuserions-nous à admettre qu'il a pu servir à conserver fidèlement le souvenir de quelques événements importants, de certaines circonstances remarquables, même de plusieurs allocutions? La précision avec laquelle les sûtras donnent l'indication du lieu où chacun d'eux a été prononcé paraît à M. Vassilief une raison de se méfier[1]; cette exactitude minutieuse, exagérée, presque impossible, cache, d'après lui, soit un manque absolu de renseignements positifs, soit une invention gratuite qui ne repose sur aucun fondement : on a pris trop de peine afin de donner à ces livres un cachet d'authenticité pour qu'ils ne soient pas apocryphes. Cette remarque s'ap-

[1] *Le Bouddhisme, etc.* p. 37.

pliquera avec juste raison aux sûtras du Grand Véhicule, qui ont affecté les formes de précision propres aux sûtras antérieurs; mais pour ceux du Petit Véhicule, dont plusieurs nous sont venus directement, selon toutes les apparences, sauf peut-être altération dans certains cas, du bouddhisme primitif, nous devons attacher une certaine valeur aux circonstances historiques qu'ils rapportent; et quand l'un de ces sûtras, visiblement primitif, porte, dans son préambule, que l'enseignement a été donné en tel lieu, je ne vois pas quelle raison sérieuse nous pourrions avoir de repousser cette donnée, fournie probablement par Ananda[1], dans la première assemblée des Bhixus après la mort de Çâkyamuni.

Je crois donc pouvoir affirmer relativement à notre *Chatur Dharmaka* que l'enseignement contenu dans ce petit traité fut donné pour la première fois par Çâkyamuni à Çrâvastî[2] dans le bois de Jêta, dans

[1] Il y a apparence qu'Ananda naquit dix ans après que Çâkyamuni eut trouvé la Bôdhi; il est donc impossible qu'il ait pu rapporter comme témoin les premières prédications du Buddha: c'était déjà une assez lourde tâche pour lui de se rappeler les dernières. Aussi les bouddhistes sont-ils obligés de recourir à des extravagances et de prétendre que le Buddha communiqua à la mémoire d'Ananda une force extraordinaire, de manière qu'il pût se rappeler tout ce qu'il avait entendu et sans doute aussi ce qu'il n'avait pas entendu. Cependant Ananda a pu apprendre soit de la bouche du maître, soit de celle des disciples plus âgés que lui, les faits et les discours antérieurs à sa conversion et même à sa naissance, et c'est ce qui lui aura permis de jouer le rôle, que la tradition lui attribue, de compilateur du sûtra (ou de la doctrine) dans le premier concile bouddhique.

[2] Je dois pourtant dire que, d'après l'énumération chronologique

le jardin d'Anâthapindada, et dans les premières années de sa vie active; que ce sermon, destiné aux personnages de la classe noble, fut adressé d'abord aux Bhixus, répété depuis par eux, et peut-être par le Buddha lui-même, dans diverses circonstances; que, lors de la réunion de ce qu'on appelle le premier concile bouddhique, le résumé de toutes les prédications sur ce thème fut donné par Ananda qui les réunit dans un texte unique, leur assignant pour théâtre le lieu où le sujet avait été traité pour la première fois. La confrérie l'aura appris par cœur et conservé de mémoire, jusqu'au temps où il fut écrit et passa ensuite dans le Kandjur lors de la traduction des livres bouddhiques de l'Inde en tibétain.

Mais là ne se borne pas l'histoire de notre sûtra; il en a enfanté d'autres qu'il est indispensable d'en rapprocher; et c'est ce que nous allons essayer en donnant d'abord le Chatur Dharmaka du Grand Véhicule.

II. CHATUR DHARMAKA (Grand Véhicule).

En langue de l'Inde: *Arya Chatur Dharmaka nâma Ma-*

des lieux où Çâkyamuni a résidé, il n'aurait passé à Jêtavana que la quatorzième et les vingt-cinq dernières années de sa vie active. (*Life of Gautama* by Ch. Bennett, p. 99. Spence Hardy, *A Manual of Buddhism*, p. 356.) Cependant les séjours du Buddha en tel ou tel lieu n'excluaient pas des déplacements, et il est question de deux voyages que le Buddha aurait faits à Çrâvastî, alors qu'il résidait à Râjagriha où il séjourna, nous dit-on, la deuxième, la troisième et la quatrième année, et à Makula dans la sixième année; dans le premier de ces deux voyages, il reçut en don le parc de Jêta, et dans le deuxième, il confondit sept docteurs brahmanes. (*Life of Gautama, etc.* p. 72, 84 et suiv. Spence Hardy, *A Manual, etc.* p. 216-220, 290 et suiv.)

hâyâna sûtra. En langue de Bod : *Hphags-pa Chhos-bji-pa jés-bya-va thég-pa chhên-pohi mdô*. En français : Vénérable sûtra de Grand Véhicule, intitulé « Quatre préceptes. »

Adoration à tous les Buddhas et Bôdhisattvas. Voici le discours que j'ai entendu une fois. Bhagavat résidait à Çrâvastî, à Jêtavana, dans le jardin d'Anâthapindada, avec une assemblée de Bhixus de mille deux cent cinquante Bhixus; *il était aussi* avec une grande assemblée de Bôdhisattvas. — Puis Bhagavat adressa la parole aux Bhixus : Bhixus, le Bôdhisattva Mahâsattva [1], aussi longtemps qu'*il séjournera* dans la vie, doit absolument ne pas abandonner ces quatre préceptes, afin de vivre. — Quels quatre *préceptes*, dira-t-on ? — Bhixus, le Bôdhisattva Mahâsattva, aussi longtemps qu'*il séjournera* dans la vie, doit absolument ne pas abandonner L'ESPRIT DE BÔDHI [2], afin de vivre. — Bhixus, le Bôdhisattva Mahâsattva, aussi longtemps qu'*il séjournera* dans la vie, doit absolument ne pas abandonner L'AMI DE LA VERTU, afin de vivre. — Bhixus, le Bôdhisattva Mahasattva, aussi longtemps qu'*il séjournera* dans la vie, doit absolument ne pas abandonner LA PATIENCE ET LA FERMETÉ, afin de vivre. — Bhixus, le Bôdhisattva Mahâsattva, aussi longtemps qu'*il séjournera* dans la vie, doit absolument ne pas abandonner L'HABITATION AU DÉSERT, afin de vivre. — Bhixus, ce sont là les quatre préceptes qu'un Bôdhisattva Mahâsattva,

[1] *Bôdhisattva Mahasattva*, proprement « le grand être qui a en lui l'essence de la Bôdhi, » ou plutôt « le Bôdhisattva, grand être; » car le mot *Mahasâttva* n'est qu'un déterminatif; mais j'ai mieux aimé, à l'exemple de Burnouf, conserver les deux mots sanscrits qui constituent une espèce de titre. Les termes tibétains de notre texte sont connus pour être la traduction des deux mots sanscrits que j'emploie ici.

[2] *L'esprit de Bôdhi*. Ces termes et les autres que je mets en lettres plus grosses, parce qu'ils constituent les préceptes de notre sûtra, seront analysés dans la suite de ce travail : je m'abstiens donc de toute note à leur sujet.

aussi longtemps qu'il est en vie, doit absolument ne pas abandonner, afin qu'il vive.

Après que Bhagavat eût prononcé ces paroles, que le Sugata eut donné une explication et un enseignement en ces termes, il prononça cet autre discours[1] :

Que n'abandonnant pas la pensée[2] de l'omniscience,

Le sage produise l'esprit de la Bôdhi parfaite.

Qu'en demeurant solidement dans la force de la patience et de la fermeté,

Il n'abandonne jamais l'ami de la vertu.

Que, rejetant toute crainte, comme fait le roi des animaux sauvages,

Le sage entretienne constamment l'habitation au désert.

En demeurant inébranlablement dans ces quatre préceptes,

Il vaincra les démons, et par la Bôdhi[3] deviendra Buddha.

[1] Il y a ici deux vers comme dans le sûtra précédent, chacun de 4 pada, suivant la règle ; seulement chaque pada a 9 syllabes, conséquemment le vers est de 36 syllabes.

[2] *La pensée, etc.* Le mot *sems*, que n'accompagne aucun suffixe et qui est suivi de la particule *ni* (à moins que ce ne soit *na*, signe du locatif), peut être pris soit comme substantif, soit comme participe : dans le premier cas, il formerait avec les mots qui le précèdent un composé, en sorte que l'on aurait : « (que) n'abandonnant pas la méditation de la toute-science ; » dans le deuxième cas, il faudrait dire : « (que) méditant la toute-science, *et* ne l'abandonnant pas. » En lisant *na* au lieu de *ni*, on aurait : « (que) n'abandonnant pas dans son esprit la toute-science. » De toutes manières, la phrase n'est pas pleinement satisfaisante. « Méditation (ou esprit) de la toute-science » n'est peut-être qu'un équivalent et une sorte de commentaire du terme « esprit de Bôdhi. »

[3] *Par la Bôdhi deviendra Buddha.* Le vers est : *vdud-rnams-bchom-nas* (ayant vaincu les démons), *byang-chhub* (la Bôdhi), *da* ou *dé* (?), *hts'ang-rgya* deviendra Buddha : — *hts'ang-rgya* (pur, étendu) est le présent dont *sangs-rgyas* (Buddha) est le passé : il signifie « devenir Buddha ; » *byang-chhub*, nom de la Bôdhi, désigne la qualité par laquelle on est Buddha ; entre ces deux termes se trouve la syllabe ད

Quand Bhagavat eut prononcé ces paroles, ces Bhixus et ces Bôdhisattvas, et cette assemblée[1] qui contient tout, s'étant réjouis, louèrent ouvertement l'explication donnée par Bhagavat. — Fin du vénérable sûtra de Grand Véhicule, intitulé les Quatre préceptes[2].

Il est manifeste que ce sûtra est calqué sur le précédent; la matière et le point de vue sont différents, mais le cadre est le même, la disposition est identique, les formules sont exactement semblables : à ne regarder que la forme extérieure, ils sont tout à fait pareils. Je ne sais s'il existe un autre exemple d'un sûtra du Petit Véhicule subsistant à côté d'un sûtra du Grand Véhicule qui en reproduit les

qui paraît, mais cela est très-incertain, surmonté d'un ེ. དེ signifie «celui-là,» ད signifie «maintenant.» On ne peut cependant pas traduire «cette Bôdhi-là deviendra Buddha,» ou «la Bôdhi maintenant sera Buddha,» car ce n'est pas la Bôdhi qui devient Buddha, c'est celui qui la possède. Il faut ou considérer བྱང་ཆུབ comme une abréviation de བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ (Bôdhisattva), et traduire «ce Bôdhisattva deviendra Buddha,» ou bien remplacer ད par ཀྱིས, signe de l'instrumental, et traduire «deviendra Buddha au moyen de la Bôdhi.» Schmidt favorise la première hypothèse, en assignant au mot བྱང་ཆུབ le sens de «parfait, accompli, un saint.» Mais ce mot ne peut avoir ce sens que comme abréviation de *byang-chhub-sems-dpah* : car il est connu comme l'équivalent du sanscrit *bôdhi*, qui désigne non une personne, mais une qualité, une énergie, une faculté, un état de l'âme (selon les bouddhistes). On pourrait encore lire *dés* (par cette Bôdhi) ou *du* (dans la Bôdhi).

[1] Le mot *hkhôr* répondant à *hdjig-rten* du précédent sûtra pourrait peut-être se traduire par «le monde.»

[2] *Bkah-hgyur*, section *Mdô*, vol. XX, fol. 86[b], 87[a].

formes; il m'est impossible de l'affirmer, mais je crois que le fait est rare, et je soupçonne qu'il est unique : d'ordinaire les sûtras du Petit Véhicule sont englobés dans des sûtras plus développés du Grand Véhicule, où ils disparaissent et perdent leur individualité. Aussi est-on porté à se demander si nous avons bien là un sûtra du Grand Véhicule à proprement parler, si ce ne serait pas un sûtra composé après le premier *Chatur Dharmaka*, en vue, soit de le développer, soit d'en faire la contre-partie, et adopté plus tard par le Mahâyâna, comme exprimant des tendances plus positivement bouddhiques; la simplicité de ce sûtra et le soin avec lequel les formes du sûtra antérieur y sont reproduites nous autorisent au moins à n'y voir qu'une des premières productions du Mahâyâna, un traité du temps où cette école, n'ayant pas encore vaincu et absorbé le Hînayâna, s'affirmait par une discussion dans laquelle elle était obligée de reconnaître son adversaire et de le respecter tout en le contredisant. Mais le principal argument par lequel on pourrait soutenir que ce traité est bien du Grand Véhicule, c'est précisément cette contradiction : on la retrouve partout, dans l'assemblée qui compose l'auditoire, dans la classe de personnes auxquelles le discours est adressé, dans la nature des injonctions faites, enfin dans le principe métaphysique énoncé à la fin du traité. Il importe seulement de bien apprécier la valeur et de mesurer la portée de cette opposition.

Le lieu de la scène et l'auditoire sont les mêmes que dans le sûtra précédent, à cela près que, ici, l'auditoire comprend en plus des Bôdhisattvas; on sait que les Bôdhisattvas sont de futurs Buddhas, et que ce nom, appliqué à d'autres qu'à Çâkyamuni avant qu'il soit devenu Buddha, désigne nécessairement des êtres imaginaires auxquels il est impossible de reconnaître une réalité quelconque. Les Bôdhisattvas composent donc en grande partie l'auditoire, et c'est à ces êtres particuliers que l'enseignement est adressé; les quatre préceptes qui vont être énumérés concernent les Bôdhisattvas. Cela nous éloigne bien du sûtra précédent, qui nous retenait sur le terrain de la vie réelle et nous présentait une classe de la société, tandis que celui-ci nous présente une classe d'êtres fantastiques. Le seul moyen qu'il y aurait de concilier les deux textes opposés serait d'enlever au terme Bôdhisattva le sens excessif que lui a donné le Mahâyâna, pour ne voir dans ce mot que la désignation des hommes appelés à arriver à la perfection. Dans ces limites, nos deux sûtras pourraient être considérés comme le complément l'un de l'autre, vu qu'ils s'adresseraient, le premier aux hommes retenus par la fascination du monde, le deuxième aux hommes affranchis de cette illusion dangereuse et qui, ayant renoncé au monde, poursuivent la sagesse parfaite et la perfection absolue. Les termes de notre texte, Bodhisattva Mahâsattva, donnent à l'expression toute la force dont elle est susceptible et qu'elle a

ordinairement dans le Mahâyâna; mais il est possible que, dans l'origine, ils aient eu une acception moins prononcée[1], et qu'on l'ait exagérée et renforcée postérieurement pour répondre aux exigences d'une école déterminée, car certaines considérations prouvent qu'il y a entre les termes employés respectivement par nos deux sûtras plus d'analogie qu'on ne serait tenté de le croire au premier abord.

M. Vassilief[2] a remarqué que l'expression *jeune homme* remplace souvent dans les textes le mot *bôdhisattva* et lui est substituée; or nos deux sûtras nous offrent un exemple palpable du même fait ou plutôt du fait inverse, car le Chatur Dharmaka du Grand Véhicule met Bôdhisattva (Mahâsattva) là où celui du Petit Véhicule avait mis *kulya* ou *kauléya*. Il est impossible de méconnaître, non pas peut-être un rapport d'égalité, mais au moins une certaine corrélation entre ces deux termes. Je ne sais pas exactement quel est le terme original auquel M. Vassilief fait allusion; mais je ne puis guère douter que ce ne soit le mot tibétain གཞོན་ནུ (*gjôn-nu*), répondant au sanscrit *kumâra*, qui signifie *jeune homme* et même *jeune prince*. Ce terme n'est pas fort éloigné de l'expression de notre sûtra « noble, *kuléya*, fils de famille »; car de *noble* à *prince* la distance est petite; l'on sait aussi que le mot *xa-*

[1] Je suppose que le sûtra aurait été remanié et que l'expression Bôdhisattva Mahâsattva y remplacerait une expression plus ancienne.

[2] *Le Bouddisme*, p. 168.

triya, qui est le titre des personnes nobles en sanscrit, peut s'appliquer aussi aux rois, et le mot des inscriptions cunéiformes perses *khshâyathîya*, qui désigne le roi, et dont le mot persan moderne شاه n'est qu'une abréviation ou un débris, est seulement une autre forme du mot *xatriya*. Mais d'où vient cette sorte d'identification du *bôdhisattva* avec le *jeune homme* ou *jeune prince?* On peut lui assigner une origine que j'appellerai historique : dans le Lalitavistara, Çâkyamuni, avant d'être Buddha, n'est jamais désigné que par un de ces deux titres : *Bôdhisattva* et *Sarvârthasiddhah kumârah* (le Bôdhisattva et le jeune prince *Sarvârthasiddhah*). Or, comme Çâkyamuni a servi de type à toutes les créations du bouddhisme, on peut très-bien supposer que les idées de « Bôdhisattva » et de « jeune prince ou jeune homme » ont été constamment associées; et cette circonstance de la vie du Buddha, telle que nous la donnent les livres canoniques, suffit pour expliquer le rapprochement dont nous cherchons à nous rendre compte.

Cependant l'union des termes *bôdhisattva* et *jeune homme* pourrait donner lieu de croire que les Bôdhisattvas sont considérés comme les héritiers présomptifs du Buddha, les continuateurs de sa race, ou que simplement on leur attribue, entre autres perfections, celle de la jeunesse. Les idées de jeunesse, de sollicitude paternelle, d'espoir de la continuation de la race, répandent de l'intérêt sur ceux qui sont revêtus du titre de *fils;* de là vient sans

doute l'emploi si fréquent qui en est fait chez tous les peuples, même pour désigner les hommes faits; cela n'existe pas seulement dans le bouddhisme, où nous voyons sans cesse revenir l'expression *fils d'un dieu;* le mot *fils de l'homme* se trouve souvent employé dans l'Ancien Testament, et c'est même, à ce qu'il semble, l'expression favorite du prophète Ézéchiel, et Homère appelle presque toujours les Grecs *fils des Achéens, υἷες Ἀχαιῶν.* M. Vassilief remarque que, en chinois, le mot fils, *tseu,* était primitivement pris pour un titre d'honneur[1]. Il n'est donc pas invraisemblable de considérer les Bôdhisattvas comme la jeunesse de la race des Buddhas, et de voir dans le terme *bôdhisattva* de notre deuxième texte substitué au terme *kulya* du premier une assimilation de cette classe d'êtres fantastiques aux héritiers de familles nobles. Cette assimilation n'est pas évidente; à première vue on n'en a pas l'idée; mais il nous semble que les considérations ci-dessus sont de nature à la faire accepter d'autant plus facilement qu'un nouveau trait vient ajouter à la ressemblance de nos sûtras sur le point qui nous occupe et qui, au premier abord, nous avait paru un de ceux qui contribuent le plus à les différencier.

En effet, dans la partie versifiée du deuxième sûtra, nous ne trouvons plus le terme *Bôdhisattva;* il est remplacé par le mot མཁས་པ (*mkhas-pa*), « sage. » Peut-être dira-t-on que ce mot est employé là

[1] *Le Bouddisme*, p. 168.

pour la mesure, car il ne se compose que de deux syllabes, et le mot tibétain qui répond à *bôdhisattva* en renferme quatre. On comprend que nous ne pouvons nous payer d'une semblable raison.

Ce mot མཁས་པ « sage » est celui qui, dans le premier de nos *Chatur Dharmaka*, accompagne constamment l'expression རིགས་ཀྱི་བུ (*kigs-ryi-bu*, fils de famille)[1]; dans le premier sûtra, il qualifie le titre de la personne à laquelle l'enseignement est adressé; dans le deuxième, il le remplace. S'il n'en résulte pas que les termes *fils de famille* et *bôdhisattva* soient synonymes, on peut cependant conclure qu'il y a entre eux de l'analogie; encore plus est-on en droit de conclure qu'il y a entre les termes *sage* et *bôdhisattva* une union assez intime. Aussi Csoma a-t-il raison de dire dans son analyse que ce sûtra contient quatre préceptes que doit suivre « tout Bôdhisattva ou homme sage. » Pris en eux-mêmes, ces deux termes sont très-différents; mais le rôle donné à chacun d'eux dans notre sûtra nous autorise à restreindre le sens du mot Bôdhisattva, en dépit de l'accumulation des termes empruntés au Mahâyâna, et à l'appliquer seulement aux hommes résolûment entrés dans le chemin de la perfection. La divergence entre nos deux sûtras n'est donc pas en réalité aussi grande qu'elle paraît l'être à pre-

[1] L'expression *rigs-kyi-bu* se présente très-souvent dans les livres bouddhiques; mais je ne saurais dire jusqu'à quel point elle peut y être considérée comme un équivalent du mot Bôdhisattva.

mière vue. Et c'est la conclusion à laquelle nous amènera aussi l'examen des quatre préceptes énumérés dans notre deuxième texte.

Ces préceptes semblent constituer une sorte d'antithèse aux préceptes donnés dans le sûtra du Petit Véhicule. Le premier signale quatre choses qu'il faut éviter, le deuxième en signale quatre qu'il faut conserver : c'est le « oui » et le « non. » Quant aux préceptes pris individuellement, y a-t-il entre eux un rapport bien déterminé qui les oppose ou les substitue respectivement les uns aux autres? Pour que le lecteur puisse en juger, je mets sous ses yeux l'une et l'autre série dans un tableau parallèle.

Le Petit Véhicule prescrit d'éviter	Le Grand Véhicule prescrit de ne pas abandonner
les femmes,	l'esprit de Bôdhi,
les palais des rois,	l'ami de la vertu,
les choses belles,	la patience et la fermeté,
les richesses.	l'habitation dans la retraite.

On pourrait, avec quelques efforts, trouver un rapport entre les quatre termes de chaque série, surtout entre les deuxièmes et quatrièmes : l'ami de la vertu (ou guide spirituel) substitué au roi; la vie du désert substituée à l'opulence. Je crois cependant qu'il y aurait une trop grande subtilité à vouloir rapprocher ces termes un à un : c'est dans l'ensemble des deux énumérations qu'il faut chercher les caractères qui les distinguent. Et il y en a

surtout un, essentiel, fondamental, que je découvre dans la deuxième partie, dans la partie versifiée : tandis que le premier sûtra prescrit d'abandonner tout ce que les hommes chérissent, parce que rien n'est assuré, le deuxième ordonne de cultiver certaines choses pour atteindre un résultat déterminé; à l'abstention complète prescrite par le Petit Véhicule, le Grand Véhicule oppose une certaine activité intellectuelle et morale; au principe de l'impuissance, de l'instabilité universelle, il oppose l'existence d'une force réelle, la seule chose qui subsiste, la Bôdhi : en un mot, aux négations du Petit Véhicule il oppose l'affirmation. On peut bien voir un contraste entre les deux sûtras, mais on peut aussi voir dans le deuxième le complément du premier. Ils ne s'annulent pas mutuellement. Le premier pose en principe qu'il ne faut s'attacher à rien, parce que rien ne demeure; le deuxième établit qu'il y a une chose fixe qu'il faut s'efforcer d'atteindre. Cette antithèse ne renferme pas une contradiction insoluble; la négation et l'affirmation portent sur des choses différentes. Sans doute on peut bien, en tombant dans les subtilités métaphysiques de la *Prajnâ pâramitâ*, arriver à ce nihilisme en vertu duquel les principes les plus élevés auxquels on avait cru atteindre existent et n'existent pas, mais ce n'est qu'à force de discuter et de quintessencier les idées qu'on arrive à de telles conclusions. Pour fonder une philosophie et surtout une religion, il faut poser des principes fermes et as-

surés, et notre sûtra nous présente une des principales affirmations, l'affirmation fondamentale, on pourrait dire unique, du bouddhisme arrivé à son développement normal et non encore dégénéré.

La Bôdhi est donc le but suprême proposé par notre sûtra aux personnes qu'il a en vue; nous allons examiner les quatre moyens par lesquels on peut l'atteindre, dans l'ordre où notre sûtra lui-même les donne.

Qu'est-ce que l'*esprit de Bôdhi* བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སེམས (*byang-chhub-kyi-sems*)? Ce n'est assurément pas la Bôdhi, puisque ce terme exprime un des moyens d'y atteindre. Il paraît désigner les dispositions d'esprit nécessaires pour arriver à cet état, la préparation intérieure à la Bôdhi. L'*esprit de la Bôdhi* paraît être avec le mot *Bôdhisattva* « celui qui atteindra la Bôdhi » dans le même rapport que le mot *Bôdhi* lui-même avec le terme *Buddha* (celui qui a obtenu la Bôdhi). L'esprit de Bôdhi est la qualité propre du Bôdhisattva, comme la Bôdhi celle du Buddha. Les mots tibétains qui expriment ces deux idées font bien saisir ce rapport : *esprit de Bôdhi* se dit en tibétain བྱང་ཆུབ་(ཀྱི) སེམས (*byang-chhub-[kyi]-sems*); Bôdhisattva se dit : བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ (*byang-chhub-sems-dpah*)[1]; on voit que ces mots sont entre eux

[1] Le terme sanscrit, qui signifie « esprit de Bôdhi, » devrait donc différer très-peu de *Bodhisattva*. Ce pourrait être ce même mot au neutre : *Bodhisattvam* désignerait « l'esprit de Bôdhi, la qualité de Bôdhisattva », *Bodhisattvah* désignant « celui qui a cet esprit, le Bôdhisattva lui-même ». Mais ce neutre *Bodhisattvam* existe-t-il? Le titre

comme les mots sanscrits Bôdhi et Buddha. Les mots tibétains qui rendent ces deux derniers termes ne laissent pas apercevoir la même analogie parce qu'ils sont formés de racines différentes[1]. Mais celle des mots *byang-chhub-sems* et *byang-chhub-sems-dpah* est frappante, et ici je crois devoir émettre une conjecture qui m'est venue depuis longtemps à l'esprit, et que l'exemple mis sous nos yeux paraît confirmer.

Le mot སེམས (*sems*) « esprit » est employé seul dans notre texte; d'ordinaire, on y ajoute le suffixe པ (*pa*) et l'on dit སེམས་པ (*sems-pa*); on vient de voir que l'équivalent sanscrit de ce mot dans l'expression « esprit de Bodhi » est *chitta*, l'un des termes qui désignent « l'esprit. » Mais dans le nom tibétain du Bôdhisattva, les mots *byang-chhub* répondent au sanscrit *Bôdhi*, *sems-dpah* répond au sanscrit *sattva*, et dans les autres composés terminés en *sattva*, on retrouve la même expression *sems-dpah*, qui signifie « héros d'intelligence ou de la pensée. » Ce mot est ainsi formé, nous ne pouvons le changer; cependant nous devons chercher à l'expliquer, et, dans cette tentative, la présence du terme དཔའ nous

d'un sûtra du système *Tantrika* (Rgyud xx 1°), relatif à l'âme suprême, nous donne le terme *byang-chhub-kyi sems* comme la traduction du mot sanscrit *bodhichitta* que Csoma rend par « âme pure. »

[1] Bôdhi se dit en tibétain *byang-chhub* et Buddha *sangs-rgyas*. Mais le rapport que les mots ne laissent pas apercevoir se retrouve dans leurs significations respectives; *byang-chhub* signifie « pureté » et *sangs-rgyas* « pur. »

semble étrange. Que vient faire ici le mot « héros? » — Or le mot *byang-chhub-sems-dpah* se trouve quelquefois écrit *byang-chhub-sems-pa* par le suffixe པ (*pa*) au lieu du substantif དཔའ (*dpah*)[1]. Quelle est la valeur de cette seconde lecture? Est-ce une faute, une corruption, un effet de la tendance à prononcer comme on écrit? Cette supposition est la première qui se présente à l'esprit, mais on peut faire la supposition contraire et soutenir que *byang-chhab-sems-pa* est la forme originelle. Cette expression signifierait « qui a l'esprit de la Bôdhi. » Il est vrai que les Tibétains, pour exprimer la possession, ont les suffixes *chan* et *ldan* (répondant au sanscrit *vat*, *mat*), que nous n'avons pas ici; mais ces suffixes ne sont pas absolument nécessaires pour rendre cette idée, et ils le sont d'autant moins dans le cas actuel que, attachés à la racine *sems*, ils lui donnent le sens de « créature vivante. » Si donc *byang-chhub-sems* désigne « l'esprit de Bôdhi, » *byang-chhub-sems-pa* désignera « celui qui a cet esprit. » Les mots སེམས (*sems* sans suffixe) et སེམས་པ (*sems-pa*) seraient donc entre eux comme les mots latins *anima* et *animans*[2]. D'ailleurs སེམས་པ peut être considéré comme un participe, et le composé signifierait « qui pense

[1] J'ai été frappé de cette orthographe, mais je n'ai pas pris garde de noter les passages où je l'ai vue; elle n'est pas fréquente.

[2] Le suffixe པ est souvent insignifiant, mais souvent aussi il a une grande force et change le sens des mots. Ainsi *ña* signifie

à la Bôdhi, » sens qui répond parfaitement à l'idée exprimée par le composé བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ sous sa forme ordinaire. Si telle était la forme première du nom tibétain des Bôdhisattvas, on s'expliquerait l'altération du suffixe པ en དཔའ « héros » par une sorte d'emphase, par le désir de donner au mot qui désigne cette classe d'êtres plus d'ampleur et de majesté; tous les noms dans lesquels ce mot *sattva* entre comme composant final désignent toujours des êtres éminents doués d'une qualité supérieure. Il ne serait donc pas étonnant que le suffixe པ (*pa*), qui n'a pas par lui-même un sens bien déterminé, fût devenu དཔའ (*dpah*) « héros[1]. »

Quoi qu'il en soit de cette conjecture, et de quelque manière que les tibétanistes accueillent cette discussion philologique et grammaticale, il est certain que l'esprit de Bôdhi ou la méditation en vue de la sagesse parfaite est la qualité essentielle

«poisson,» *ña-pa* signifie «pêcheur,» *nad* «maladie,» *nad-pa* «malade;» (comme *nad-chan*). — Il serait facile de multiplier les exemples.

[1] Si l'on peut soutenir, comme je l'ai fait, que སེམས désigne *l'esprit*, et que སེམས་པ désigne «celui qui est doué d'esprit,» le rôle souvent faible et indécis du suffixe པ ne rend cependant pas la distinction très-sensible et སེམས་པ peut aussi signifier et signifie réellement «l'esprit» comme སེམས. Mais le terme *dpah* dissipe toute équivoque, et sa présence indique que le mot à la fin duquel il se trouve ne peut désigner qu'une personne. C'est peut-être la vraie cause de sa présence dans le nom qui nous occupe.

du Bôdhisattva; elle a sa place au premier rang. Examinons maintenant le deuxième précepte, qui est de ne pas abandonner ce que le texte appelle དགེ་བའི་བཤེས་གཉེན, en sanscrit *kalyâna-mitra* (l'ami de la vertu).

Burnouf s'est occupé de ce terme et lui a consacré une note substantielle dans l'Introduction à l'histoire du Buddhisme indien[1]. Il émet l'idée que cette expression remonte aux origines de cette croyance, examine les différentes traductions ou, pour mieux dire, interprétations qu'on en a données, et s'arrête à celle de « guide spirituel. » Il cite plusieurs passages de l'*Avadânaçataka* où l'expression Kalyâna-mitra se rencontre; on peut s'étonner qu'il n'ait rien dit d'un sûtra du Kandjur, le vingtième du volume XXV de la section Mdô, qui s'y rapporte et a pour titre *Kalyâna-mitra-sêvanam.* Or il se trouve que l'un des passages de l'Avadânaçataka cités par Burnouf (folio 86 *a* et *b*) est le texte même dont notre sûtra tibétain est la traduction; ce texte est reproduit avec de légères variantes dans le même ouvrage, dix feuillets plus loin (96 *b* et 97 *a*). Il est présenté chaque fois comme un enseignement donné par Çâkyamuni à l'occasion d'un fait ou en réponse à une question. Comme le *kalyâna-mitra-sêvanam,* traitant d'un précepte recommandé dans le *Chatur Dharmaka,* est un appendice naturel de ce sûtra, qu'il est très-bref, que tout concourt à le faire considérer comme un

[1] Pages 284-285.

sûtra du Petit Véhicule, et par conséquent ancien, je crois qu'il vaut la peine de le faire connaître, et bien que cela nous entraîne à une digression un peu longue, je me décide à en donner la traduction complète, en m'aidant, pour l'interprétation, des deux textes sanscrits.

KALYÂNA-MITRA-SÊVANAM.

En langue de l'Inde : *Arya kalyâna mitra sêvana*[1] *sûtra*. En langue de Bod : *Hphags-pa dgê-va-i bshês-gñên vstên-pa-i Mdo*. En français : *Vénérable sûtra sur le culte de l'Ami de la vertu.*

Adoration à tous les Buddhas et Bôdhisattvas. — Voici le discours que j'ai entendu une fois. Bhagavat résidait à Kuçanagara, près des Mallas, dans un bois formé par une couple d'arbres Çâla[2]; (il était là) avec une assemblée de Çrâvakas[3]. Ensuite Bhagavat, au moment où arriva le temps de son Nirvâna complet, adressa la parole aux Bhixus. « Bhixus, voici ce que vous avez à apprendre[4] : il nous faut

[1] *Sêvana*. Csoma, dans son analyse, dit *sêvanam*. L'édition du Kandjur de la Bibliothèque impériale porte *sêvani*. Le signe de la voyelle *i* n'est probablement qu'un *anusvara* mal formé, en sorte qu'il faut lire *sêvanam*. Ce mot signifie « culte » ou « fréquentation. » Quoiqu'il y ait de bonnes raisons en faveur du deuxième sens, j'adopte le premier et je dirai plus loin pourquoi je le fais.

[2] Les circonstances de lieu de la mort de Çâkyamuni sont toujours énoncées dans ces termes. Les *Mallas*, dont le nom signifie « fort, champion, combattant, » étaient le peuple dont Kuçanagara était la capitale. Le colonel Cunningham croit avoir retrouvé cette ville dans le village actuel de Kasia, à 35 milles à l'est de Gorakhpur. (*Archæological Survey report*, p. xxi, Journ. of the Asiat. Soc. of Bengal : supplementary number, vol. XXXII.)

[3] *Çrâvaka*. Mot sanscrit signifiant « auditeur, » souvent employé pour désigner l'école bouddhique primitive : le mot de notre texte *ñan thos* en est la traduction bien connue.

[4] *Bslab-par bya*. En sanscrit *çixitavyam* (discendum).

vivre en amis de la vertu, en compagnons de la vertu, dans le contact de la vertu; non pas en amis du vice, en compagnons du vice, dans le contact du vice[1]. — Voilà, Bhixus, ce que vous avez à apprendre. »

Ensuite l'âyushmat Ananda adressa cette parole à Bhagavat : « Révérend, quand je me trouvais ici seul, dans la retraite, rentré en moi-même, rassis et dans un calme parfait, un jugement complet de l'intelligence, tel que celui-ci, s'est formé dans mon esprit. Je me suis dit : C'est déjà presque la moitié de la pureté que l'amitié de la vertu, la compagnie de la vertu, le contact de la vertu; mais l'amitié du vice, la compagnie du vice, le contact du vice, ne l'est pas. — Telle est ma pensée[2]. »

[1] *Il nous faut vivre, etc.* Ce sens est déterminé par le sanscrit *vikarishyâmah* accompagné de trois substantifs masculins pluriels se rapportant évidemment au sujet sous-entendu du verbe. Le tibétain ne renferme aucune des indications que fournit la construction sanscrite. — *Contact :* ce mot répond très-exactement au sanscrit *samparka,* rendu en tibétain par *sten,* qui, sous la forme *bstén,* traduit, dans le titre, le mot *sévanam.* D'après cette analogie, ce mot exprimerait l'idée de « s'attacher à, fréquenter. » C'est le sens général du sûtra qui oblige de lui donner une acception un peu autre.

[2] *Un jugement s'est formé, etc.* Le sanscrit a chaque fois *udayâdi upardhkham.* La voyelle *i* doit être supprimée; elle se trouve sans doute introduite par erreur à cause de l'expression *udayâdividyâ*... (la science des origines, etc.), qui revient souvent dans l'Avadânaçataka. Mais ici nous avons le premier prétérit *udayât* du verbe *ut+yâ* (exortus est). — *C'est déjà presque la moitié, etc.* Je rends ainsi le terme sanscrit *upârdham*, que le dictionnaire ne donne pas, mais qui signifie littéralement *sous-moitié;* il est rendu en tibétain par *phyéd*, qui signifie simplement « moitié ». — Je rends par « pureté » le sanscrit *brachmacharya*, « vie pure, conduite pure ». — Dans cette phrase et dans le reste du sûtra, les noms abstraits *amitié, compagnie* sont substitués aux noms concrets *ami, compagnon* de la première phrase; le sanscrit indique cette modification du sens par des terminaisons; la langue tibétaine fournit les moyens de faire les mêmes distinc-

Bhagavat reprit : « Ananda, tu (penses) ainsi[1] : c'est la moitié de la pureté que l'amitié de la vertu, la compagnie de la vertu, le contact de la vertu; mais l'amitié du vice, la compagnie du vice, le contact du vice ne l'est pas; ne parle pas ainsi. — Pourquoi cela? diras-tu. — Ananda, voici ce qui en est : l'amitié de la vertu, la compagnie de la vertu, le contact de la vertu, c'est le tout de la pureté, (c'est la pureté) sans mélange, accomplie, parfaitement pure, tout à fait sainte, tandis que l'amitié du vice, la compagnie du vice, le contact du vice, ne l'est pas. — Pourquoi cela? diras-tu[2]. — C'est que, ô Ananda, en s'appuyant sur moi[3] comme sur l'ami de la vertu, tous les êtres soumis à la loi de la renaissance sont entièrement délivrés de la loi de la renaissance, et les êtres soumis à la loi de la vieillesse, de la maladie, de la mort, de la douleur, de la lamentation, de la souffrance, du déplaisir, du trouble, sont entièrement délivrés de la loi de la vieillesse, de la maladie, de la mort, de la douleur, de la lamentation, de la souffrance, du déplaisir, du trouble. En conséquence, Ananda, tu dois bien savoir ceci, point par point, par toi-même[4], à savoir, que l'a-

tions, mais le traducteur du sûtra n'en a point fait usage, et les mêmes mots y expriment l'amitié de la vertu et l'ami de la vertu.

[1] J'emploie cette formule pour suivre le tibétain; la phrase sanscrite commence ainsi : « Ne parle pas de la sorte, Ananda, etc. »

[2] Cette question, ou plutôt cette interruption, ne se trouve pas dans le texte sanscrit, qui n'en est pas plus obscur.

[3] Le tibétain dit « en s'appuyant sur » (*rten-nas*), le sanscrit « en venant à » (*âgamya*).

[4] *Kho-nas*, qui est suivi de *Khyod-kyis* (par toi), peut être l'instrumental de *Kho-na*, « lui-même, soi-même », ou l'ablatif de *khô*, « lui. » Il paraît être une traduction plus littérale qu'intelligente du mot *anêna*, qui se trouve dans le texte sanscrit, car la phrase y est ainsi conçue : tad *anêna* êva tê, Ananda, paryâyêna vêditavyam (Illud *hoc modo* etiam tibi, Ananda, ex ordine noscendum). *Anêna* peut avoir la valeur d'un adverbe; il peut aussi se rapporter à *paryâyêna*, de manière à donner le sens de *secundum hunc ordinem*. *Khô-*

mitié de la vertu, la compagnie de la vertu, le contact de la vertu est la pureté tout entière, sans mélange, accomplie, très-pure et très-sainte; tandis que l'amitié du vice, la compagnie du vice, le contact du vice ne l'est pas. Voilà, Ananda, ce que tu dois apprendre. »

Quand Bhagavat eut prononcé ce discours, les Bhixus, s'étant réjouis, louèrent hautement l'explication donnée par Bhagavat. — Fin du vénérable sûtra du culte de l'Ami de la vertu[1].

Toute la teneur de ce sûtra nous convie à y voir un de ces traités primitifs qui constituent la littérature du Hînayâna. Il présente avec les autres dans lesquels nous avons reconnu le même caractère une différence assez importante : la réduplication de prose et de vers en est absente; mais, en revanche, les répétitions y abondent plus que partout ailleurs : le génie bouddhique regagne toujours d'un côté ce qu'il perd d'un autre. Ce sûtra, si court, pourrait être encore considérablement abrégé, et, réduit à ses termes essentiels, il occuperait un bien petit espace. Mais ces répétitions mêmes, la forme dialoguée du récit, sont les traits distinctifs de ces discours du premier âge, et ils nous montrent sous leur forme native les procédés d'enseignement, fidèlement conservés dans toutes les parties de la littérature bouddhique, mais dont l'origine est certai-

nas paraît avoir été introduit dans notre sûtra par le seul désir de mettre un mot tibétain en regard d'un mot sanscrit.

[1] *Bkah-hgyur*, section *Mdô*, vol. XXV, folios 473-474. — Ce sûtra, avec le texte sanscrit de l'Avadânaçataka, forme la 4e livraison des *Textes tirés du Kandjur*.

nement contemporaine des commencements de la religion.

J'avouerai cependant que, malgré la simplicité du Kalyâna-mitra-sêvanam, la pensée fondamentale de ce sûtra ne se laisse pas très-facilement apercevoir, et ce n'est pas sans quelque peine qu'on parvient à la dégager du milieu de ces répétitions qui n'ont pas précisément pour effet de la rendre plus sensible. Il semble que le point de vue change dans le courant de la discussion. Çâkyamuni commence par enseigner à ses disciples qu'ils doivent vivre en amis de la vertu, recommandation qui paraît simple et naturelle. Ananda se demande alors ce qu'est l'amitié pour la vertu, ou l'ami de la vertu, et il en fait une définition incomplète; l'amitié ou l'amour pour la vertu lui semble être, ce qu'elle est pour tout le monde, un commencement de vertu. Son maître alors le reprend, lui fait voir dans l'amitié de la vertu le bien absolu, la pureté morale parfaite et la délivrance complète, qui en est la suite nécessaire; de plus, cette amitié de la vertu, ainsi définie, est liée à la personne de Çâkyamuni: c'est lui qui est l'ami de la vertu; de sorte que la prescription faite aux Bhixus dès le début de vivre en amis de la vertu se résout en une exhortation de vivre dans l'attachement à l'ami de la vertu par excellence, qui est le Buddha. Je ne retrouve point ici le sens de « guide spirituel, directeur, introducteur auprès du maître, » signalé par Csoma, Schmidt et Burnouf. Que le mot Kalyâna-mitra se

prenne dans cette acception, je l'admets volontiers : un disciple éminent du Buddha peut jusqu'à un certain point le remplacer et être revêtu de quelques-unes de ses attributions. Mais notre sûtra ne nous fournit point les éléments de cette interprétation ; il nous présente deux choses : l'attachement à la vertu, c'est-à-dire la perfection et la délivrance ; l'attachement au vice, c'est-à-dire l'égarement et la calamité, plus une personnalité, celle du Buddha, qui résume l'attachement à la vertu, et en dehors de laquelle cet attachement et tout ce qui en est la suite n'existe pas. Ce double point de vue paraît confirmé par divers autres textes : ainsi le *Chatushka Nirahâra*, en énumérant ce qu'il appelle les « régions » (*phyógs*), d'après une expression aimée des Bouddhistes, cite « la région de l'ami de la vertu qui est pur, » et immédiatement après « la région de ne commettre aucun péché [1]. » C'est l'opposition du vice et de la vertu (kalyâna-mitra, pâpa-mitra) qui reparaît. De plus, les textes de l'Avadânaçataka allégués par Burnouf présentent Çâkyamuni comme l'ami de la vertu. Tel est celui-ci : « Ce fils de famille étant venu trouver Bhagavat, l'ami de la vertu, et habitant dans la forêt... fut délivré de toutes les misères, en sorte que la qualité d'arhat se manifesta pour lui [2] ; » et cet autre : « Ces brahmanes... à cause du Sansâra (où ils sont engagés), et parce qu'ils n'approchent pas l'ami de la vertu, haïssent mes

[1] XXX, 3, 4.
[2] *Avadânaçataka*, fol. 84 *b*.

préceptes[1]. » Un troisième passage semble faire allusion à un ami de la vertu autre que Çâkyamuni; car il y est dit : « Ashi étant venu trouver Çaça, l'ami de la vertu, et demeurant là, les cinq connaissances lui furent manifestées[2]. » Mais il se trouve que Çaça n'est autre que Çâkyamuni lui-même dans une de ses existences antérieures, comme le prouve cette explication donnée d'après une formule bien connue : « Que pensez-vous, Bhixus, celui qui dans ce temps-là fut Çaça, c'était moi-même, et cet Ashi était un fils de famille[3]. » C'est cet exemple qui provoque l'enseignement contenu dans notre sûtra, et d'après lequel l'ami de la vertu est encore Çâkyamuni[4].

L'idée simple de ce sûtra, fondée sur la distinction sévère de la vertu et du vice et sur le rôle libérateur de Çâkyamuni, nous permet encore, à défaut de preuves directes, de le considérer comme un des discours authentiques du Buddha. L'exorde nous le présente, il est vrai, comme une de ses recommandations dernières, tandis que, d'après l'Avadânaçataka, ce serait un enseignement répété plusieurs fois pendant le cours de sa vie; mais les deux

[1] *Avadânaçataka*, fol. 34 *b*.

[2] *Ibid.* 85 *a* et 86 *b*.

[3] *Ibid.* 86 *b*.

[4] C'est cette considération qui m'a déterminé à traduire le mot *sêvanam* du titre de notre sûtra par « culte, » et non par « fréquentation. » S'il s'agit d'un guide spirituel, c'est le mot « fréquentation » qu'il convient d'adopter; mais s'il s'agit du Buddha lui-même, le mot « culte » est préférable.

données peuvent très-bien se concilier, car il n'est pas douteux que Çakyamuni a souvent répété les mêmes discours. Celui-ci nous paraît avoir tous les caractères d'un enseignement original, et le précepte du *Chatur Dharmaka* qui y fait allusion peut être considéré comme un indice de l'antiquité relative de ce sûtra.

Le troisième précepte contient deux termes, l'un certain et facile à expliquer, བཟོད་པ (*bzód-pa*), «la patience;» l'autre obscur et d'une lecture douteuse, དེས་པ (*dês-pa*) ou ངེས་པ (*ngês-pa*). Le premier de ces termes est connu pour correspondre au sanscrit *xânti*. La patience est la troisième des cinq vertus ou perfections appelées *Pâramitâ*, exposées dans le sûtra du Kandjur intitulé *Pancha-pâramitâ-nirdêça*, et qui sont la *libéralité*, la *moralité*, la *patience*, l'*héroïsme*, la *méditation*[1]. L'énumération des Pâramitâ paraît avoir passé par plusieurs phases; car on en compte tantôt cinq, tantôt six, tantôt dix. Elle est commune au bouddhisme du Sud et au bouddhisme du Nord, ce qui lui assure une haute antiquité. Cependant l'école du Grand Véhicule paraît lui avoir attribué un rôle particulièrement important, et, selon M. Vassilief[2], il les a substituées (sans doute au point de vue de l'efficacité dans la vie religieuse) aux quatre vérités du Petit Véhicule, et aux douze Nidâna

[1] *Bkah-hgyur*, section *Mdô*, *XV*, f° 1-121. — Burnouf a traité la question des *Pâramitâ* dans un des mémoires qui accompagnent le Lotus de la bonne loi, p. 544 et suiv. (App. VII).

[2] *Le Bouddisme*, p. 123.

de l'école intermédiaire des Pratyêkabuddhas. Notre texte fait-il ici allusion à cette théorie du Mahâyâna? Fait-il même seulement allusion à l'énumération des Pâramitâ? Je ne le pense pas; car si telle avait été l'intention de l'auteur du sûtra, pourquoi citerait-il précisément la troisième de ces vertus? Pourquoi n'aurait-il pas nommé la première ou les deux premières, dont la seule mention aurait servi à rappeler toutes les autres? On peut donc croire que la patience est citée ici pour elle-même, à cause de sa valeur propre, comme une vertu essentiellement bouddhique; c'est en effet une de celles que le Buddha a dû préconiser avec le plus d'insistance. Puisque la *xânti* apparaît dans notre texte en dehors du système et même de l'énumération des Pâramitâ, nous avons une raison suffisante d'en inférer qu'il peut être antérieur même à l'invention de cette liste des vertus bouddhiques.

Ce qui achève de prouver que rien ne rattache ce passage de notre texte à la série des Pâramitâ, c'est que le terme qui accompagne la *xanti* dans le *Chatur Dharmaka* n'est point le nom d'une Pâramitâ. La quatrième de ces perfections est l'héroïsme (*vîrya*), en tibétain བརྩོན་འགྲུས (*brtsôn-hgrus*), et notre sûtra nous fournit un terme tout différent. C'est déjà beaucoup que cette différence, on pourrait même dire que c'est tout, et qu'elle tranche la question. Cependant, si le terme de notre texte était un synonyme du nom de la quatrième *pâramitâ*, il y aurait au moins l'indice d'un rapprochement auquel

il serait juste d'avoir égard. La difficulté dans cette question est de préciser le sens du mot employé dans notre texte. Pour le nom de la quatrième *pâramitâ*, la valeur en est bien connue, il désigne l'effort, l'application, un certain déploiement d'énergie; mais le mot de notre texte présente plus de difficultés : d'abord on ne sait s'il est écrit par un ད ou un ང. Ces deux lettres sont souvent substituées l'une à l'autre, à dessein ou par erreur. Le texte du Kandjur paraît avoir un ད; mais le ང donne un sens plus satisfaisant. དེས་པ (*dês-pa*) signifie «brave, noble, chaste» (d'après Schmidt et Csoma). Le dictionnaire tibétain-sanscrit donne des significations différentes ou contraires : «voluptueux, plaisir, miséricordieux, qui a une touffe de cheveux au sommet de la tête,» et offre d'ailleurs des lectures corrompues. Il ne paraît pas que nous puissions tirer parti de ce mot. La lecture ངེས་པ (*ngês-pa*), avec les significations de «vrai, certain, effectif,» fournies par les dictionnaires, et surtout celles de «bonne conduite, ferme, bien discipliné,» que donne le dictionnaire tibétain-sanscrit, est plus satisfaisante. Ce terme se rencontre cinq fois dans les titres des ouvrages du Kandjur (je ne parle pas des cas où, sous forme d'adverbe, il rend la préposition sanscrite *ni*): — *Rgyud*, XXI, 4, et XXII, 2; il n'y a pas de titre sanscrit et Csoma le rend par «réel.» — *Mdo*, XVI, 3; il répond au sanscrit *niyata*

« certain, obligatoire. » — *Mdo*, IX, 3, et XXVI, 14; il est chaque fois précédé de l'adverbe *rnam par*, et rend le sanscrit *viniçchaya* avec le sens de « décision, détermination » (décision de se reposer, détermination du sens). Les mots *niyata* et *niçchaya* sont du reste donnés par le dictionnaire tibétain-sanscrit. En somme, ce mot paraît désigner moins l'activité et l'énergie qu'une sorte d'obstination qui résiste à tous les obstacles, ou une force d'inertie qui résiste à tous les entraînements. Il désignerait par conséquent une qualité tenant plus de la patience (*xânti*) que de l'héroïsme (*vîrya*). Je le considère donc dans notre texte comme un commentaire, un explicatif du mot *xânti*, et je le traduis par « fermeté. » Cette manière de l'entendre répond bien au génie de la langue tibétaine, qui aime les doublements et associe volontiers, pour exprimer une seule idée, deux mots synonymes. C'est ainsi que le mot sanscrit *vîrya* lui-même est rendu par deux mots tibétains synonymes *brtsón-hgrus*.

Avant de quitter ce sujet, je dois rappeler que M. Vassilief parle de la *xânti*[1] comme d'un des états supérieurs auxquels mène la méditation des quatre vérités. Mais cette théorie, qui doit appartenir à un Mahâyânisme avancé, ne paraît pas pouvoir être l'objet d'une allusion quelconque dans notre sûtra, lequel appartient, selon toutes les apparences, au Mahâyânisme primitif, si même une rédaction antérieure, dont il nous semble recon-

[1] *Le Bouddisme*, p. 140.

naître la trace, ne le reporte pas dans le Hînayâna. Le précepte que nous venons d'étudier me paraît porter la marque d'une haute antiquité; nous allons voir que le quatrième et dernier nous transporte également dans les temps du bouddhisme primitif.

Ce précepte recommande de ne pas abandonner ce que le texte tibétain appelle དགོན་པ་ལ་གནས་པ. Le premier terme et le terme essentiel de cette expression, *dgôn-pa*, nous est connu; le dictionnaire Mahâvyutpatti le donne dans la liste des « douze qualités des adhérents[1]; » le septième terme de cette liste est en effet *dgôn-pa-pa*, répondant au mot sanscrit *aranyaka* « qui séjourne dans la forêt. » *Dgôn-pa-la* signifie donc « dans la forêt. » Quant à la deuxième partie de l'expression, *gnas-pa*, elle semble répondre à la terminaison *ka* du mot *aranyaka*. Elle a, du reste, un sens bien connu, celui de « séjourner. » Seulement on peut traduire « celui qui séjourne » ou « l'action de séjourner. » Il n'est pas douteux que c'est la dernière acception qu'il faut prendre, et que notre précepte recommande de ne pas abandonner le séjour dans la forêt, c'est-à-dire de pratiquer cette retraite qui, enlevant l'homme au commerce de ses semblables et le faisant rentrer en lui-même, est l'idéal des théories qui poursuivent le renoncement absolu et la séparation complète d'avec tout ce qui constitue la vie sociale. L'habitation dans la forêt durant une

[1] *Buddhistische Triglotte*, 22 *b*. — *Introd. à l'Histoire du Buddhisme indien*, p. 305 et suiv.

certaine partie de l'année était imposée au moine bouddhiste; cette obligation est reconnue dans le Patimokha, et le 29e article du chapitre intitulé *nisaggiya pachittya dhammâ*, dans lequel sont exposées les fautes punies de la confiscation, prévoit le cas où l'habitation dans la forêt est difficile et dangereuse [1]. Il serait trop long d'insister sur ce point particulier qui nous entraînerait à étudier tout l'ensemble du régime auquel étaient soumis les Bhixus. Ce qu'il importe de noter, c'est que la pratique dont il s'agit ici, et qui figure peut-être le genre de vie tout entier des membres de l'association bouddhique, date des origines mêmes du bouddhisme; la liste du Mahâvyutpatti que nous avons citée et où notre terme se retrouve existe aussi dans la littérature pâlie. Ici encore nous sommes en présence d'une des premières institutions bouddhiques, d'une pratique connue et préconisée dans le Hînayâna, et qui ne porte nullement l'empreinte du Mahâyâna.

En terminant l'examen des quatre préceptes de notre sûtra, il n'est pas inutile de dire sommairement ce qu'ils sont devenus dans le *Chatushka Nirahâra*. Aucun des préceptes du premier *Chatur Dharmaka* ne se retrouve dans ce dernier ouvrage; mais ceux du deuxième y sont ou formellement reproduits ou rappelés d'une manière assez précise. Ainsi le précepte de ne pas abandonner l'esprit de

[1] *Journal asiatique de Londres*, vol. XX, p. 440 (Translation of the Buddhist ritual).

Bôdhi y est répété trois fois[1], et, deux fois, il l'est dans les termes mêmes du *Chatur Dharmaka*. La patience est citée une seule fois[2], et encore s'agit-il de la patience envers les êtres faibles, ce qui restreint l'application de cette vertu recommandée dans notre sûtra d'une manière générale. Nous avons déjà parlé d'une sentence du *Chatuskha Nirahâra* sur le Kalyâna-mitra; il y en a une autre qui prescrit de songer à l'ami de la vertu; en représentant cette sorte de préoccupation comme supérieure à l'absence de tout sentiment de colère envers le chef de la communauté, bien que plus difficile à acquérir ou à garder, et cependant indispensable[3]. Enfin le séjour dans la forêt est cité deux fois dans le *Chatushka Nirahâra;* l'article XIV, 1, l'associe à la retraite, et l'article XXVII, 2, dit qu'on ne doit pas plus se rassasier du séjour dans la forêt que d'entendre la loi et de donner l'aumône. Ainsi, à part le deuxième précepte sur la patience, qui n'est rappelé que d'une manière très-incomplète, les préceptes de notre *Chatar Dharmaka* se trouvent dispersés, répétés plusieurs fois dans le *Chatushka Nirahâra*, et même la place qui leur a été assignée, les expressions qui les accompagnent, les précèdent ou les suivent, font l'office d'un commentaire.

[1] XIII, 1. — XXI, 1. — XXXI, 1.

[2] XXVIII, 1.

[3] XXVIII, 3. La phrase tibétaine est très-obscure, et l'interprétation que j'en donne aurait besoin d'être justifiée; mais ce n'est pas ici le lieu. Cette discussion aura sa place naturelle dans un travail spécial.

De ces quatre préceptes en est-il un dont on puisse dire qu'il appartient en propre au Mahâyâna? Je ne le pense pas. Celui qui est relatif à l'esprit de Bôdhi pourrait seul donner lieu à quelques doutes à cause des développements exagérés et des théories fantastiques auxquels ce terme a donné lieu ultérieurement; il est même possible qu'il ne date pas du bouddhisme primitif[1]. Cependant on ne peut nier qu'il ne soit très-ancien; en tout cas, il date du Hînayâna; et d'ailleurs il est incontestable que la sagesse absolue, la sainteté, la perfection, ont été, sous un nom ou sous un autre, et cela dès l'origine, attribuées à Çâkyamuni, prêchées par lui et exaltées par ses disciples. Nous pouvons donc dire avec assurance qu'aucun des préceptes du deuxième *Chatur Dharmaka* n'appartient en propre au Mahâyâna; que tous ils ont été pris du Hînayâna. Qu'y a-t-il donc dans le sûtra qui le rattache au Grand Véhicule? Je ne vois que le titre, qui en porte l'étiquette, et le terme *Bôdhisattva Mahâsattva*, qui rappelle une des théories favorites du Grand Véhicule. Sont-ce là des indices suffisants pour assigner à ce sûtra l'origine que le titre suppose? Il ne me le paraît pas. Je crois donc que le deuxième *Chatur Dharmaka* peut dater

[1] M. Vassilief émet un doute sur l'ancienneté du terme *Baddha*, qu'il pense pouvoir être considéré comme relativement récent; le titre originairement donné à Çâkyamuni aurait été *Arhat*, «digne.» (*Le Bouddisme, etc.* p. 96-97.) — Il est à remarquer que les mots sanscrits *Bodhi* et *Baddha* se rattachent aux idées d'intelligence, de connaissance, et leurs correspondants tibétains *byang-chhub, sangs-rgyas*, aux idées de pureté, de perfection morale.

des temps du Petit Véhicule, qu'il a été composé postérieurement à l'autre, cela est hors de doute, et en vue de compléter la thèse qui y est posée. Il la complète de deux manières : 1° en ajoutant à l'enseignement qui doit attirer ceux du dehors l'enseignement qui doit affermir ceux du dedans; 2° en ajoutant à la doctrine du renoncement et de l'instabilité irremédiable celle de la perfection réelle et efficace. Le Grand Véhicule n'aura pas osé, pour une raison que nous ignorons, mais qui pourrait être l'authenticité et l'antiquité reconnue du *Chatur Dharmaka* primitif, porter à ce sûtra la moindre atteinte; mais il n'aura pas craint de mettre son nom au deuxième *Chatur Dharmaka* en substituant seulement aux termes «sage fils de famille» l'expression «Bôdhisattva Mahâsattva.»

Ce n'est là qu'une conjecture qui serait justifiée si les préceptes de notre sûtra se trouvaient réunis dans un texte reconnu pour appartenir au Petit Véhicule. Mais il ne conviendrait pas de la repousser par cette seule raison qu'il serait étrange d'enlever au Grand Véhicule un traité qu'il a signé de son nom. On sait que les sûtras de cette école ne sont guère au fond que des sûtras de l'école antérieure, plus ou moins altérés, et surtout développés outre mesure. Or, quand nous voyons un traité appelé du Grand Véhicule conserver sa brièveté, reproduire les formes d'un sûtra du Petit Véhicule, et porter à peine, dans son esprit et même dans son style, l'empreinte de l'école sous la rubrique

de laquelle il est mis, et qui prétend l'avoir composé, que devons-nous conclure, sinon que, cette fois-ci, le Grand Véhicule s'est borné à adopter purement et simplement, en se contentant de quelques légères modifications, un sûtra de l'école primitive?

L'union étroite qui, sous une apparence d'opposition et même de contradiction, nous paraît exister entre nos deux premiers sûtras, deviendra peut-être plus sensible encore pour le lecteur, quand il nous aura suivi dans l'examen de la troisième édition ou refonte du *Chatur Dharmaka*.

III. CHATUR DHARMAKA NIRDÊÇA SÛTRA.

Sûtra de la démonstration (ou exposition) des quatre préceptes.

Ce sûtra porte une désignation particulière; il est appelé *Nirdêça*. Cette qualification est ajoutée au titre d'un assez grand nombre d'ouvrages du Kandjur; j'en ai compté trente-neuf dispersés dans les divisions Phal-chhen, Kon-ts'egs, Mdô. Un seul dont le caractère est douteux se rencontre dans le Rgyud. La seule nomenclature où ce terme se rencontre à ma connaissance est celle de Turnour, qui le donne sous la forme *Niddêsô* comme le nom de la XIe subdivision du *Suttapitakô*[1]. Il sert donc à désigner une classe de livres. Quels

[1] *Appendix A* à l'introduction du Mahâvansô. — Turnour ne peut rien dire sur cette classe de livres : « not ascertained yet, » met-il en note.

sont les caractères de cette classe? C'est ce qui ne pourrait être déterminé que par l'étude des ouvrages qui la composent. Le titre, par lui-même, n'apprend rien de positif, parce qu'il est susceptible de plusieurs interprétations. *Nirdêça* signifie « exhibition, description, enseignement ; » il est constamment rendu en tibétain par le mot བསྟན་པ (*stan-pa*) « montrer, enseigner, » soit seul, soit accompagné d'une de ces expressions destinées à rendre les prépositions des verbes sanscrits ཀུན་ཏུ་, ཤིན་ཏུ་, ངེས་པར (*kun-tu, shin-tu, ngés-par*). Le mot *bstan* ou *stan* indique donc toute espèce d'enseignement, d'explication ; mais il n'implique pas l'idée d'une autorité canonique : voilà pourquoi il entre dans la composition du nom du Tandjur (བསྟན་འགྱུར, *bstan-hgyur*), recueil de simples enseignements, tandis que le nom du livre canonique, appelé *Kandjar*, est formé avec le mot བཀའ (*bkah*, « commandement, enseignement obligatoire et canonique. ») Les courtes analyses ou indications données par Csoma à propos des divers traités du Kandjur ne permettent pas de démêler la nature des ouvrages intitulés *Nirdêça* : tantôt il semble qu'ils aient pour base l'explication de certains termes difficiles, tantôt ils paraissent consister dans une simple exposition ou dans des citations d'exemples. Quelquefois l'enseignement est donné par un Bôdhisattva, et non par le Buddha, ce qui semblerait justifier l'emploi du mot བསྟན (*bstan*), « simple instruction, » par opposition à བཀའ (*bkah*),

« commandement. » Du reste ce caractère n'est pas même constant; et, dans le *Nirdêça* qui nous occupe, la parole est au Buddha lui-même. Mais son discours consiste dans l'énonciation de certains termes qui sont les quatre préceptes, et dont il donne ensuite l'explication : ce genre d'exposition communique à son discours la forme et l'allure d'un commentaire. C'est ce dont on va pouvoir juger en lisant la traduction de ce texte court, mais assez difficile, parce qu'il vise à l'obscurité.

En langue de l'Inde : *Arya Chatur Dharmaka nirdêça nâma mahâyâna sûtra.* — En langue de Bod : *Hphags-pa chhos-kyi bstan pa jês bya-va thêg-pa chhen-pohi Mdo.* — En français: Vénérable sûtra de Grand Véhicule intitulé « Démonstration des quatre lois ou préceptes. »

Adoration à tous les Buddhas et Bôdhisattvas. — Voici le discours que j'ai entendu une fois. Bhagavat résidait au milieu des dieux Trayaçtrinçat[1], dans Sudharmâ[2], la salle de l'assemblée des dieux, avec une grande assemblée de Bhixus, de cinq cents Bhixus, et avec Maitrêya, Manjuçrî et une foule d'autres Bôdhisattvas Mahâsattvas. Ensuite Bhagavat adressa la parole au Bôdhisattva Mahâsattva Maitrêya : « Maitrêya, le Bôdhisattva Mahâsattva qui garde quatre préceptes, s'il a commis des péchés, en surmontera victorieusement l'amas. — Quels sont ces quatre *préceptes?* dira-t-on. — Ce sont : L'USAGE COMPLET DE CELUI QUI BLÂME[3]; — L'USAGE COMPLET D'UN ENNEMI; — LA FORCE DE RENOUVELER; — et LA FORCE DU SOUTIEN. — Je dis[4] « l'usage complet de celui

[1] *Dieux Trayaçtrinçat,* les trente-trois dieux.

[2] *Sudharmâ, etc.* Ce terme sera expliqué plus tard.

[3] Les difficultés que soulèvent et ces préceptes et l'explication qui les suit de près seront étudiées plus tard.

[4] *Je dis, etc.* — C'est la meilleure traduction que je puisse trouver

qui blâme; » car alors, si l'on a fait des actions vicieuses, on a beaucoup de repentir. — Je dis *ensuite* « l'usage complet d'un ennemi; » car alors, bien que l'on ait commis des actions vicieuses, on déploie de l'énergie pour accomplir des actes de vertu. — Je dis *encore* « la force de renouveler »; en effet, quand on a accepté complétement une obligation, on obtient une obligation inébranlable (ou éternelle). — Je dis *enfin* « la force du soutien » : quand on est allé en refuge dans le Buddha, la Loi et l'Assemblée, et qu'on n'abandonne pas l'esprit de Bôdhi, si l'on s'appuie sur la possession de cette force[1], on ne peut être surmonté et vaincu par le péché

pour la formule de commentaire དེ་ལ (*dé-la*) « ici, » ou plutôt « là, » qui répond sans doute au sanscrit *tatra*.

[1] *Sur la possession de cette force.* དེ་སྟོབས་དང་ལྡན་པ་ལ་རྟེན་པས (*dé stôbs-dang-ldan-pa la rtén pas*), *dé* paraît devoir se rapporter à *stôbs*, quoique, d'après l'usage, il dût être au génitif, à moins qu'on n'en fasse le sujet de la phrase; mais il devrait y être suivi de la particule ནི pour que le sens fût ainsi précisé. Si on le rapporte à *stôbs*, il faut voir dans དེ་སྟོབས une sorte de composé. *Stôbs* joint à *ldan* par *dang* forme un groupe qui signifie « possédant la force, » et les composés de cette nature se passent ordinairement de suffixes; cependant ici nous avons le suffixe པ; le tout signifie-t-il « celui qui possède la force » et devrons-nous traduire : « En s'appuyant sur celui qui possède cette force? » — Le sens serait peu satisfaisant; car mieux vaut s'appuyer sur cette force elle-même et l'avoir en soi que de recourir à celui qui la possède. — Schmidt assigne à *ldan-pa* le sens verbal de « posséder, » et pour « possesseur » il donne les mots *ldan-pa pô* et *ldan-pô*. Je pense donc que *ldan-pa* doit être considéré comme ayant une valeur verbale, et qu'il faut traduire : དེ་སྟོབས (hanc virtutem) དང་ལྡན་པ་ལ (τῷ possidere) རྟེན་པས (quia nititur) « en s'appuyant sur la possession de cette force. »

Mang-du bya-ô. « Il faut le multiplier, » c'est-à-dire sans doute, soit en faire de nombreux exemplaires, soit le répéter souvent. Peut-être s'agit-il de cette double pratique, si largement appliquée aujourd'hui à la formule des six syllabes : *Om! mani padmé hum!*

qu'on a commis. Maitrêya, le Bôdhisattva Mahâsattva, s'il observe ces quatre lois et qu'il ait commis des péchés, en surmontera victorieusement l'amas. Que les Bôdhisattvas Mahâsattvas lisent perpétuellement ce sûtra! Qu'ils le comprennent, qu'ils le méditent, qu'ils l'étudient, qu'ils le répètent! Après cela, il n'est pas possible que les mauvaises actions portent leurs fruits.»

Quand Bhagavat eut donné ce commandement, le Bôdhisattva Mahâsattva Maitrêya, ces Bhixus, ces Bôdhisattvas, Indra et les autres fils des dieux et ces assemblées qui renferment tout, s'étant réjouis, louèrent ouvertement l'explication donnée par Bhagavat. — Fin du sûtra intitulé «démonstration des quatre devoirs ou préceptes [1].»

Ce sûtra diffère de ceux auprès desquels on l'a placé, — par sa disposition : il n'y a point d'exposition versifiée, — par sa forme, qui affecte celle d'un commentaire, ainsi que je l'ai annoncé et qu'on a pu le remarquer. Je n'insiste pas en ce moment sur la différence des préceptes donnés, car les deux premiers sûtras eux-mêmes ne sont pas d'accord sur ce point, qui sera d'ailleurs l'objet de notre principale étude. Enfin il diffère par le lieu de la scène et la composition de l'auditoire. C'est la partie que nous allons examiner tout d'abord.

Les deux premiers sûtras nous retenaient sur la terre, dans un lieu historique célèbre [2]; mais le troisième nous transporte dans les régions fabuleuses.

[1] *Bkah-hgyur*, section *Mdô*, vol. XX, 84 *b*, 85 *a*.

[2] Pour Jêtavana, on peut consulter Hiouen-Thsang, I, 296 (trad. de M. Stanislas Julien), et M. Spence Hardy, *A Manual of Buddhism*, p. 218-220.

dans la demeure des dieux, dans un lieu dont le lecteur ne me demandera sans doute pas de préciser la situation, mais sur lequel il pourrait désirer des renseignements. Notre texte nous fournit deux termes : ལྷ་འདུན་ས (*lha-hdun-sa*) « la terre de l'assemblée des dieux, » en sanscrit *dêva-sabhâ*, et ཆོས་བཟང (*chhos bzang*) « la loi fortunée, » *Sudharmâ*. La correspondance des mots sanscrits et des mots tibétains est certaine; elle est établie par l'Amarakôsha[1]. Le mot *sudharmâ* est le nom de la salle où les dieux tenaient conseil; il a une physionomie tout à fait bouddhique et doit avoir été substitué à quelque terme brahmanique, peut-être au mot *Svarga*, nom du ciel, dont Indra était le seigneur, d'où lui vient le titre de *Svargapati*. C'est en effet de la demeure d'Indra qu'il est question dans notre texte, car il est le chef des dieux Trayaçtrinçat[2], chez lesquels le Buddha demeurait quand il récita notre sûtra. La présence de Çâkyamuni parmi eux est un des épisodes les plus célèbres de sa vie, peut-être parce qu'il est le plus fabuleux. On raconte que dans la septième année après l'acquisition

[1] *Amarakôcha*, édit. de Loiseleur-Deslongchamps, p. 10, l. 1, et Manuscrit tibétain de la Bibliothèque impériale.

[2] Les dieux Trayaçtrinçat ou les trente-trois dieux se divisent comme suit : 12 Adityas, 8 Vasus, 11 Rudras, 2 Açvins. Indra, roi des dieux, fait le 34e; il est mis en dehors du nombre total, sans doute à cause de sa royauté. Burnouf a montré que ces divinités sont védiques et que les bouddhistes les ont purement et simplement adoptées. (*Intr. à l'hist. du Buddh. indien*, app. IV, p. 604 et suivantes.)

de la Bôdhi, c'est-à-dire à l'âge de quarante-deux ans, il alla passer trois mois dans le ciel d'Indra, sur la pierre Kambala, pour y enseigner la loi à sa mère, qui, morte en lui donnant le jour, avait repris naissance parmi les dieux, et pour l'enseigner par la même occasion aux habitants du ciel[1]. Il est souvent question des prédications de Çâkyamuni dans Sudharmâ; un passage du Lotus de la bonne loi y fait allusion en ces termes : « Soit que, dans la salle de l'assemblée des dieux nommée *Sudharmâ*, il (le Bôdhisattva) enseigne la loi aux dieux Trayaçtrinçat[2]. » Le quatrième sûtra du XXVII[e] volume du Mdô est intitulé *Trayaçtrinçat-parivarta*, « chapitre des Trayaçtrinçat, » et commence ainsi : « Bhagavat résidait au milieu des trente-trois dieux, près de l'arbre (appelé) de la réunion complète, assis sur la pierre plate du fils de dieu Armoniga, par compassion pour sa mère qui opère des prodiges (Mâyâdêvî)[3]. . . . . » La promulgation de notre sû-

[1] Sp. Hardy, *A Manual of Buddh.* 298 et suiv. — *Life of Gautama*, p. 93 et suiv.

[2] *Lotus de la bonne loi*, p. 219.

[3] Nous ne retrouvons ici ni *sudharmâ*, ni *dêvasabhâ*. — En revanche, il est question de la célèbre pierre Kambala, présentée comme le trône d'Indra chez les bouddhistes. Notre texte l'appelle Armoniga (ou Angmoniga), à moins que ce nom ne soit celui de quelque divinité; mais je ne le crois pas : du reste, je ne puis rechercher ici ce qu'est la « Kambala stone » de la Vie de Gautama par le missionnaire Bennett. — Notre texte paraît parler d'un « arbre (*shing*) de *la réunion complète.* » Mais comme le terme explicatif (*jés bya va*=*nâma*) qui accompagne tous les noms propres fait défaut, je ne suis pas certain qu'il s'agisse d'un arbre. — La mère du Buddha,

tra se rapporterait donc à cette période de la vie fabuleuse du Buddha. Ce ne serait pas une raison péremptoire pour en repousser l'authenticité, puisque le voyage de Çâkyamuni au ciel, raconté dans les textes pâlis, doit être une tradition très-ancienne et rapprochée des origines, et que d'ailleurs on peut aussi bien faire tenir au Buddha des discours réels sur des théâtres fictifs que des discours fictifs dans des lieux historiques. C'est cependant un caractère assez remarquable que cette scène imaginaire du troisième sûtra, opposée aux circonstances de lieu toutes naturelles énoncées dans les deux premiers.

A cette première particularité s'ajoute la nature de l'auditoire, qui, dans notre sûtra, a un caractère mahâyâniste très-prononcé. L'élément humain, c'est-à-dire les douze cent cinquante Bhixus qui forment l'assemblée des deux sûtras précédents, s'y trouve notablement réduit; on ne compte plus que cinq cents de ces personnages historiques. Quant à l'élément fantastique, il est, soit augmenté, soit développé ou précisé : ainsi les dieux viennent s'adjoindre aux Bôdhisattvas; le nombre de ceux-ci reste indéterminé comme dans le deuxième *Chatur Dharmaka;* mais ce qui est remarquable, c'est qu'il y a un commencement d'énumération; deux de ces Bôdhisattvas, Maitrêya et Manjuçrî, sont cités. Maitrêya est le Buddha qui doit venir quand la période assignée

Mâyâdêvî est désignée dans ce texte par un qualificatif qui est en quelque sorte un commentaire de son nom ou un synonyme.

à Çâkyamuni sera achevée; c'est du reste un des personnages préconisés chez les bouddhistes du Sud. Quant à Manjuçrî, il appartient tout entier au Mahâyâna et au bouddhisme du Nord; il en est un des héros favoris. Dans la plupart des sûtras du Grand Véhicule, il apparaît soit pour faire des questions, soit pour donner des réponses. C'est lui, par exemple, qui, dans le *Chatushka Nirahâra*, récite quarante-trois énumérations quaternaires. Dans notre *Nirdêça*, le rôle important n'appartient pas à Manjuçrî; il n'y a même pas de question posée; l'enseignement est donné spontanément par Çâkyamuni à Maitrêya. Manjuçrî n'est qu'un simple auditeur; néanmoins, sa présence, plus encore que celle de Maitrêya, nous met en plein Mahâyâna.

La forme sous laquelle l'enseignement est présenté dans ce sûtra est encore plus caractéristique que tout le reste. Les quatre préceptes sont donnés en des termes inintelligibles : ce sont autant d'énigmes à deviner. Les préceptes contenus dans les sûtras précédents s'entendent d'eux-mêmes; ceux-ci exigent un commentaire; cette forme seule est déjà l'indice d'une période avancée, un signe de décadence. Ce besoin de recourir à des formes obscures pour piquer la curiosité peut avoir son origine dans la nécessité de surexciter la mémoire, mais il a certainement aussi pour cause la manie d'affecter la profondeur. En un mot, il y a là un jeu de l'école, une bizarrerie scolastique qui nous montre dans ce traité, au moins sous sa forme actuelle, une pro-

duction sans doute assez moderne du Grand Véhicule.

Cependant, si nous regardons au sens et à la pensée, nous ne trouvons pas la mystérieuse profondeur que la forme affectait. Ce sûtra veut être difficile et élevé; il est, en définitive, assez simple; l'idée principale en est même vulgaire : c'est une recette pour effacer les péchés. Cette notion n'est pas spéciale au bouddhisme; la lecture du Mahâbhârata ou d'une portion même fort petite du Mahâbhârata a le pouvoir d'effacer les péchés; il n'est donc pas étonnant qu'un sûtra bouddhique ait la même vertu. Ce moyen mécanique de faire disparaître la souillure du mal est sans doute très-peu relevé et annonce une religion bien mesquine ou bien déchue; cependant l'obligation imposée aux Bôdhisattvas de méditer ce sûtra redonne un peu de valeur à l'emploi qu'on en doit faire, car il est évident que la pensée fondamentale du texte est de recommander l'adoption de certains principes et de tracer certaines règles de conduite.

Quels sont ces principes et ces règles et dans quels rapports se trouvent-ils avec les préceptes énoncés dans les sûtras qui précèdent? Je crois apercevoir dans la pensée qui a inspiré ces trois textes une suite, un développement qui ne résulte pas, il est vrai, d'une conception première, mais qui s'est formé peu à peu, progressivement. Ainsi le premier de nos sûtras explique ce qu'il faut éviter comme mauvais, le deuxième ce qu'il faut prati-

quer comme le bien, le troisième par quels moyens après être tombé dans le mal on peut revenir au bien. Il y a donc là un système qui s'est développé spontanément, chaque période ajoutant quelque chose à la donnée fournie par la période précédente. C'est là ce qui résulte de l'examen de nos sûtras considérés ensemble et envisagés au point de vue de l'esprit qui les a inspirés.

Si nous regardons aux détails et que nous prenions, analysions et interprétions chaque précepte du *Nirdêça*, nous verrons qu'ils reproduisent d'une manière plus ou moins fidèle et complète les préceptes du deuxième *Chatur Dharmaka*, ou y font tout au moins une allusion assez marquée.

Ces quatre préceptes se divisent naturellement en deux classes; la deuxième, dont nous nous occuperons plus tard et qui comprend le troisième et le quatrième précepte, est caractérisée par le mot སྟོབས (*stôbs*, force). La première, qui se compose des premier et deuxième préceptes, est caractérisée par le mot ཀུན་ཏུ་སྤྱོད (*kan-ta-spyôd*). C'est elle que nous allons étudier tout d'abord.

ཀུན་ཏུ་སྤྱོད est formé des mots *kun-ta* «totalement,» répondant aux prépositions sanscrites *â*, *pari*, *san*, et de *spyôd*, «pratiquer, user,» qui traduit le sanscrit *char;* les composés *âchar*, *parichar*, *sanchâr* signifient «aller, fréquenter, faire, cultiver.» Le mot de notre texte se trouve dans le titre[1] du

[1] *Yoginî sanchârya*, en tibétain *Rnal hbyor-mai kun-tu spyôd-pa.*

4e traité du volume IIIe du *Rgyud* (viie section du Kandjur), comme équivalent du terme sanscrit *sanchârya* et avec le sens de « pratique continuelle. » Telle paraît bien être la valeur de notre terme; il signifie « pratiquer assidûment. »

Quelles choses ou quelles personnes le sûtra ordonne-t-il de pratiquer assidûment? C'est d'abord རྣམ་པར་སུན་འབྱིན (*rnam-par-sun-hbyin*). D'après Schmidt, *sun-hbyin* signifie « contredire, blâmer, accuser, » et s'interprète par l'expression plus claire *skyón brdjód*, « dire les manquements. » Ces sens se rattachent assez bien au sanscrit *apavâdah*, « contradiction, malédiction, querelle, » donné par le dictionnaire tibétain-sanscrit avec plusieurs autres mots douteux; seulement notre texte y ajoute l'adverbe *rnam-par*, qui répond aux prépositions sanscrites *abhi*, *anu* et *vi;* en ajoutant ces prépositions non pas à *apavâdah*, mais au mot simple *vâdah*, nous avons les expressions *abhivâdah*, *anuvâdah*, *vivâdah*, dont la dernière seule, par les significations de « litigatio, altercatio, » rentre dans le sens que notre texte paraît requérir. Cependant il faut élargir le sens de ce mot et lui attribuer l'idée de *blâme*. Traduirons-nous « pratiquer le blâme » ou « fréquenter une personne qui blâme? » Grammaticalement, les deux traductions sont possibles. Si l'on adoptait le premier sens, il ne pourrait être question que du blâme que l'on ferait de ses propres actes. Devons-nous voir là une allusion à la conscience morale, à un examen intérieur et approfondi que l'homme

coupable ferait de lui-même? Il est plus probable qu'il s'agit ici d'un critique sévère, d'un juge inflexible. En effet le Kandjur recommande que l'on fasse choix d'un censeur[1]. Je crois apercevoir ici une réminiscence ou une reproduction du précepte qu'il ne faut pas abandonner « l'ami de la vertu. » Cet « ami de la vertu, » nous avons reconnu que, d'après les textes soumis à notre examen, c'est Çâkyamuni lui-même. Mais nous ne devons pas oublier que les acceptions de « guide spirituel, directeur, » assignées au mot Kalyâna-mitra ne peuvent être dépourvues de fondement. L'« ami de la vertu » peut être, à défaut du Buddha ou même à côté de lui, un Bhixu éminent, un modèle de vertu, un censeur, un juge; je crois donc que c'est là ce que notre texte a en vue, et ce premier précepte de notre sûtra me paraît répondre au deuxième du sûtra précédent.

Le second précepte est relatif à ce que le texte appelle གཉེན་པོ (*gñén-pô*), mot rendu dans le dictionnaire tibétain-sanscrit par le terme *pratipaxa*. On ne peut guère hésiter, ce semble, sur le sens de « ennemi, adversaire. » Cependant, si l'on regarde à l'étymologie, *gñén* paraît être lié à *ñé*, « proche; » et d'ailleurs le mot *gñén-pô* lui-même a aussi la signifi-

[1] Dulva, I, 335-357. Le mot employé dans cette partie du Kandjur est *dgag-dbye* « celui qui interdit » et diffère du mot de notre texte. Il paraît d'ailleurs désigner une sorte de magistrat chargé de veiller au bon ordre de la communauté, et non pas de surveiller la conduite individuelle des Bhixus. Il y a là deux choses bien distinctes, mais qui ont bien entre elles une certaine analogie.

cation de « beau-frère, parent. » Je n'ai pas à expliquer comment la notion de « proche, parent » a conduit à celle « d'ennemi. » Mais je suis tenu de fixer le sens de *gñên-pó* dans notre texte. La traduction « parent » serait-elle admissible? S'il pouvait être ici question d'un parent, ce ne serait que pour l'opposer au juge sévère du précepte précédent; mais nous aurions alors un flatteur, un complaisant, tout le contraire de ce qu'il faut à un homme coupable. Il est évident que le mot *gnên-pó* ne peut avoir un sens contraire, doit avoir un sens analogue à celui de *rnam-par-sun-hbyin*, et dès lors il ne peut désigner autre chose qu'un ennemi [1].

Ce précepte contient donc une recommandation de « cultiver les ennemis, d'en tirer avantage. » C'est en quelque sorte le complément du précepte précédent. Après avoir énoncé le devoir de profiter d'un juge sévère, on dit qu'il faut profiter d'un ennemi. Le texte ne peut pas aller jusqu'à avancer qu'il est nécessaire de se faire des ennemis; il soutient au moins qu'il importe de tirer bon parti de leur hostilité. C'est aussi une idée admise chez nous que les ennemis ont leur utilité, parce que, connaissant leur malice, on fait moins mal ou mieux qu'on ne ferait, si l'on savait ne pas les avoir. Le

[1] Dans tous les cas, l'emploi du mot *gñén-pó* vient à l'appui de l'acception donnée au terme précédent. Nous avons pu hésiter pour traduire cette expression entre « censure » et « censeur. » Mais *gñén-pó* ne peut être l'objet d'un doute; ce mot désigne une personne, d'où la conclusion toute naturelle que *rnam-par-sun-hbyin* en désigne une également.

même dicton s'applique aux critiques, de quelque espèce qu'ils soient; en effet, de critique à ennemi, il n'y a souvent pas de différence, ou il n'y en a que dans le sentiment qui les anime. Ces préceptes bouddhiques n'ont donc rien qui soit en désaccord avec notre sagesse moderne occidentale.

Le commentaire contenu dans notre sûtra ajoute une explication qui paraît justifier assez bien notre interprétation; « il faut cultiver avec soin le critique sévère, dit-il, parce que si l'on a fait des actions vicieuses, le repentir abonde (par suite des représentations et des remontrances de ce juge inflexible); il faut cultiver avec soin l'ennemi, parce que si l'on a fait des actions vicieuses (comme l'ennemi ne manque pas de les découvrir et de les flétrir), on fait beaucoup d'efforts pour accomplir des actes de vertu. » Et ici, je remarque que le mot « effort » est rendu par ཤིན་ཏུ་བརྩོན་པ (*shin-ta-brtsôn-pa*). Or le mot *brtsôn-pa* est un des éléments du nom tibétain de la quatrième pâramitâ, *vîrya*, « l'énergie, » traduit en tibétain par བརྩོན་འགྲུས་པ (*brtsôn-hgrus-pa*), expression dans laquelle *hgrus-pa* n'est qu'une redondance, une réduplication de *brtsôn*. Je ne sais si l'on doit voir ici la mention de cette *pâramitâ*, mais il me semble au moins qu'un rapprochement s'opère nécessairement entre notre passage et celui du *Chatur Dharmaka* où la troisième *pâramitâ*, la *xânti* ou « patience, » est citée et suivie d'un terme qui, au premier abord, nous avait paru pouvoir se rapporter à la quatrième *pâramitâ*. Nous avons conclu né-

gativement. Mais il n'est pas prouvé, pour cela, que l'auteur du Nirdêça n'ait pas eu en vue, dans le passage qui nous occupe, celui du *Chatur Dharmaka*, que j'en rapproche.

Tout au contraire, soit qu'il ait voulu remplacer l'expression employée dans ce sûtra par un terme plus clair et plus positif, soit qu'il ait voulu substituer à la *xânti* ou troisième pâramitâ le *vîrya*, qui est la quatrième, et qui, d'ailleurs, convient mieux à son sujet, il est probable qu'il aura été dirigé, dans le choix de cette expression, par le texte du *Chatur Dharmaka*. Il n'en résulte nullement que le terme obscur et incertain de ce sûtra དྲེས་པ ou རེས་པ doive être expliqué d'après l'expression employée dans le Nirdêça, ou que nos conclusions sur le *Chatur Dharmaka* doivent être modifiées; nous sommes seulement autorisé à affirmer, d'après ce rapprochement, que l'auteur du *Nirdêça sûtra* s'est inspiré du deuxième *Chatur Dharmaka*, et que son deuxième précepte sur l'énergie causée par l'existence des ennemis rappelle le précepte du *Chatur Dharmaka* sur la patience et la fermeté, de même que son premier précepte sur le repentir et l'utilité qu'on doit retirer d'un critique sévère rappelle le devoir de ne pas abandonner l'ami de la vertu.

Le *repentir* qui efface les péchés anciens, l'*énergie* qui préserve des péchés nouveaux, tels sont donc au fond les objets des deux premières recommandations de notre sûtra. Si ces deux mots, qui présentent à l'esprit des notions claires et précises,

doivent être considérés comme l'expression vraie et définitive de ces deux préceptes, et s'ils doivent être pris comme base d'explication, l'interprétation donnée plus haut des termes énigmatiques auxquels ils correspondent s'en trouvera troublée, sinon modifiée. Il ne serait pas difficile, pour le premier terme. de substituer les mots « blâme, jugement, censure » aux mots « critique, juge, censeur. » Car avec de tels changements l'idée fondamentale ne varie pas, et d'ailleurs, dans le drame qui s'accomplit au fond de l'âme entre le bien et le mal, le juge, le coupable et le jugement sont indissolublement unis. L'accord est donc facile entre le terme officiel du premier précepte et celui du commentaire; mais pour le deuxième, il l'est beaucoup moins. Comment associer les termes *ennemi* et *énergie* de manière à leur faire exprimer une idée commune? Ce n'est pas la qualification de « ennemi, » c'est celle de « auxiliaire » qui convient ici à l'énergie. Serait-ce une raison pour donner ici à *gnên-pô* l'acception de « parent » signalée plus haut? Ou le mot *gnên-pô* devrait-il peut-être se prendre dans le sens de « ennemi » (du mal)? Nous avons en tibétain l'expression *dug-gnên-pô*, « ennemi du poison, contre-poison. » Notre texte voudrait-il dire que l'*énergie* est l'antidote du mal moral?

Les deux premiers termes du *Chatur Nirdêça* sont donc enveloppés encore d'un certain nuage, et il n'est pas possible d'en déterminer d'une manière rigoureusement exacte la véritable acception; mais

le sens définitif des préceptes ne peut faire l'objet d'un doute : ce sûtra nous présente le *repentir* et l'*énergie* comme les deux premiers moyens de relèvement pour l'homme tombé. Une idée si claire et si juste à la fois peut nous faire passer par-dessus l'obscurité des formules sous lesquelles on a cherché à la voiler.

Nous arrivons maintenant aux deux préceptes qui renferment le mot *force* (སྟོབས). Comme le premier des deux présente assez de difficultés, nous nous occuperons d'abord du deuxième, intitulé *la force du soutien.*

Qu'est-ce que cette « force? » Personne assurément ne le devinerait, et l'explication de cette pédanterie scolastique, donnée par un adepte, peut seule nous l'apprendre. La « force du soutien » consiste dans deux choses : 1° aller en refuge dans le Buddha, la Loi et l'Assemblée; 2° ne pas abandonner l'esprit de Bôdhi. La première de ces conditions nous représente la profession de foi bouddhique, qui paraît très-ancienne, et est l'acte par lequel on se déclare prêt à entrer dans la société religieuse fondée par Çâkyamuni. Il est remarquable que cette formule ne se trouve dans aucun des sûtras précédents. Est-ce omission involontaire et négligence, ou omission préméditée? On s'explique facilement son absence dans le premier sûtra, destiné à des hommes encore impropres à comprendre ou à prononcer cette formule; mais on s'étonne que le deuxième *Chatur Dharmaka,* dans l'esprit duquel

entre une déclaration nette et précise de la foi bouddhique, ne la renferme pas. Soit qu'elle ait été jugée trop élémentaire, soit qu'il ait paru inutile de la répéter, puisque le sûtra s'adresse à des êtres qui l'ont déjà prononcée, elle y manque. Mais le Nirdêça comble cette lacune; il complète, sur ce point, son devancier, et il ajoute à cette sorte de rectification la reproduction littérale du premier précepte de ce sûtra, la recommandation de « ne pas abandonner l'esprit de Bôdhi. » On voit par là le rôle de la profession de foi bouddhique : c'est la première et indispensable condition pour arriver à la perfection. Mais ce qui importe surtout pour l'intelligence de notre sûtra, c'est de constater que le précepte emphatiquement appelé la *force du soutien* n'est au fond que le premier précepte du deuxième *Chatur Dharmaka*. Cette identification est plus frappante qu'aucune de celles que nous avons signalées, car nous avons ici la répétition textuelle des mêmes termes : « ne pas abandonner l'esprit de Bôdhi. »

Nous avons examiné trois des quatre préceptes, et chacun d'eux a pu être rapproché d'un des préceptes du deuxième *Chatur Dharmaka*. Le même parallélisme ferait-il défaut pour le quatrième? Si ce précepte se trouvait isolé en face de celui qui lui correspond dans l'autre sûtra, assurément on aurait de la peine à les identifier. Celui du deuxième *Chatur Dharmaka* est simple et clair : ne pas abandonner la retraite dans la forêt, en un mot, les obligations de la vie monastique et de la discipline

bouddhique; celui du *Nirdêça sûtra* l'est bien moins, c'est la *force de renouveler*. L'expression est ici aussi embarrassée que la pensée; le tibétain dit : སོར་ཆུད་པར་བྱེད་པ (*sór chhud-par byèd-pa*). Schmidt donne comme équivalent l'expression *sór hdjud-pa*, « améliorer, restaurer, réparer. » Il rattache *sôr* (au locatif) à *sô* ou *sô-ma*, « neuf, frais. » Quant au mot འཇུད་པ, dont ཆུད[1] n'est qu'une forme verbale, il est synonyme de འཇུག, « mettre. » L'expression entière signifie donc « renouveler, rajeunir » et répond exactement à notre phrase « remettre à neuf. » Mais que s'agit-il de remettre à neuf? Le commentaire devrait nous le dire; il se borne à nous apprendre que « quand on a pris, accepté une obligation, on obtient une obligation impérissable ou inébranlable. » Il y a ici entre les mots *blangs*, « prendre, » et *thôb*, « obtenir, » une opposition dont je ne me rends pas

[1] Le texte porte ཆུད, qui doit être un passé; mais c'est une forme peu régulière, car Schmidt ne la donne pas, et les verbes qui ont la radicale ཇ la changent d'ordinaire au passé, en ཙ, ཞུ ou ཤ, jamais en ཆ (semblablement, ceux qui ont la radicale ཛ la changent en ཙ ou en ཟ, et le verbe འཛུད est aussi un équivalent de འཇུད). — L'aspirée ཆ de ཆུད appartient proprement à l'impératif : ainsi le verbe འཇུག fait à l'impératif ཆུག. Si nous suivons les analogies, ཆུད sera également l'impératif de འཇུད. Cependant il est évident que ce mot n'a pas le sens de l'impératif et ne peut être qu'un passé de forme irrégulière.

facilement compte; s'agirait-il d'une double obligation, l'une acceptée par celui qui a péché, l'autre acceptée par un inconnu et tout à l'avantage du premier, puisqu'elle ne doit pas prendre fin? Cette supposition que les expressions du texte semblent suggérer est très-peu satisfaisante; à peine se comprend-elle. Nous devons faire ici ce à quoi les commentaires nous obligent trop souvent, nous servir du texte pour expliquer le commentaire, tout autant que du commentaire pour expliquer le texte. Or, puisqu'il s'agit de renouveler, ce renouvellement doit s'appliquer, selon toutes les apparences, à une obligation faible et sans force à l'origine, mais qui prend de la force et devient indestructible à mesure que l'obligé renouvelle, soit extérieurement, soit plutôt tacitement et en lui-même, l'obligation contractée. Quelle est cette obligation? La comparaison des textes nous l'enseigne : peut-elle être autre chose que l'obligation de pratiquer la retraite dans la forêt et les autres ordonnances de la discipline bouddhique, d'après le quatrième précepte du deuxième *Chatur Dharmaka?* L'engagement de celui qui entre dans la société bouddhique n'est pas irrévocable; il lui est toujours permis de le rompre et de rentrer dans la société laïque. Il faut donc une certaine force de volonté, une détermination bien arrêtée, pour rester dans un état dont on n'avait d'abord pu voir tous les inconvénients; de là sans doute la nécessité que le moine bouddhiste renouvelle incessamment l'engagement

qu'il a pris de renoncer au monde, et c'est sans doute à la possibilité d'une rupture de cet engagement et aux moyens de l'empêcher que notre texte fait une allusion, obscure assurément, mais qui s'éclaire un peu par un examen attentif du contexte et des textes parallèles.

Ce précepte, ainsi ramené à une expression claire et intelligible, me paraît être le même que celui qui est répété deux fois dans le *Chatushka Nirahâra* (XXI, 2, et XXXI, 2), et qui est conçu en ces termes : « Il ne faut pas se départir de son vœu. » Une autre sentence, répétée également dans les mêmes articles (XXI, 4, et XXXI, 3), et exprimant cette pensée « que l'on doit tenir sa parole ou faire en sorte que les actes soient conformes aux paroles, » me paraît rentrer dans la même idée. Les phrases du *Chatushka Nirahâra* sont à la fois plus précises dans leur expression et plus générales dans leur portée que le précepte correspondant du *Chatur Nirdêça.* Mais l'interprétation spéciale que nous avons donnée du précepte de ce dernier sûtra, et que nous n'hésitons pas à appliquer aux autres, est d'autant plus admissible et doit être d'autant moins regardée comme trop restrictive ou arbitraire qu'elle résume plus complétement l'idéal des bouddhistes sur la question, car, lorsqu'il s'agit d'obligation, de vœu et de fidélité, ils se représentent immédiatement le vœu par lequel on entre dans la société religieuse et la fidélité avec laquelle on en observe la discipline. Cette fidélité-là est pour eux

la garantie de toutes les autres et les comprend toutes.

Comme les deux articles du *Chatashka Nirakâra* invoqués plus haut contiennent des prescriptions qui présentent une assez étroite analogie avec les préceptes de nos derniers sûtras, nous ne croyons pouvoir mieux faire, en terminant, que de citer ces deux articles :

XXI.

1. Ne pas abandonner l'esprit de Bôdhi.
2. Ne pas se départir de son vœu.
3. Ne pas abandonner ceux qui sont allés dans le refuge.
4. Quand on s'est lié par la parole, que toutes les paroles soient (trouvées) vraies.

XXXI.

1. Ne pas se départir de l'esprit de Bôdhi.
2. Ne pas se départir de son vœu.
3. Ne pas se départir d'une manière d'agir conforme à la parole prononcée.
4. Ne pas se départir d'un zèle pur.

Nous voyons par ces rapprochements que quelques-unes des prescriptions de nos trois sûtras ont été disséminées dans des traités plus étendus; peut-être l'examen d'un plus grand nombre d'ouvrages permettrait-il de les retrouver toutes. Ces trois petits écrits n'en ont pas moins conservé leur individualité; cette individualité s'est maintenue en dépit du

travail d'absorption qui probablement en a fait périr bien d'autres. J'attribuerais volontiers cette résistance victorieuse à l'autorité dont devait jouir le premier de nos sûtras. Pour rendre la chose plus évidente au lecteur, je réunis et mets en regard les prescriptions des trois sûtras, en faisant précéder celles du troisième des numéros de celles du deuxième auxquelles elles correspondent, comme je crois l'avoir montré d'une manière satisfaisante. Quant aux deux premiers sûtras, je ne prétends établir aucune corrélation entre leurs préceptes respectifs, malgré la ressemblance de leurs formules :

I.

Éviter :

1. Les femmes;
2. Les palais des rois;
3. La beauté de la forme;
4. La richesse.

II.

Ne pas abandonner :

1. L'esprit de Bôdhi;
2. L'ami de la vertu;
3. La patience et la fermeté;
4. L'habitation dans la forêt.

III.

Observer :

(2) L'usage d'un critique sévère (repentir);

(3) L'usage d'un ennemi (énergie);

(4) La force de renouveler (*fidélité au vœu et à la discipline*);

(1) La force du soutien (triple refuge, esprit de Bôdhi).

Il est aisé de voir que ces trois sûtras sont destinés à se compléter les uns les autres; leur succession et leur âge relatif se reconnaissent facilement, tant par le fond des idées que par la forme de l'exposition et certains détails caractéristiques. Chacun d'eux paraît avoir été fait avec connaissance du précédent, moins pour l'annuler ou le remplacer que pour le compléter et y ajouter quelque chose, en formant du tout un enseignement gradué qui convienne à tous les états, à toutes les situations extérieures ou intérieures, à tous les besoins, à tous les degrés d'avancement ou de décadence dans la vie religieuse telle que la conçoit le bouddhisme.

Je suis tellement frappé des caractères d'authenticité du premier de nos sûtras, que je le considère comme devant exister chez les bouddhistes du Sud, et j'ai l'assurance qu'on rencontrera dans les livres pâlis un texte correspondant exactement à la traduction tibétaine. Je ne serais même pas étonné que les prescriptions du deuxième sûtra fussent trouvées réunies dans un sûtra du Sud différant par quelques termes seulement du texte du Kandjur; quant au troisième, il est possible que les préceptes qu'il contient se rencontrent sous une forme moins obscure et moins vague dans le bouddhisme primitif, mais

je suis bien convaincu que la littérature du Petit Véhicule ne peut nous donner son égal.

BAB ET LES BABIS,

OU

LE SOULÈVEMENT POLITIQUE ET RELIGIEUX EN PERSE,

DE 1845 À 1853,

PAR MIRZA KAZEM-BEG.

(Suite.)

CHAPITRE III.

DE LA DOCTRINE DES BABIS.

SECTION I.

APERÇU SUR LE DÉVELOPPEMENT DE LA DOCTRINE CHIITE, EN PERSE.

Pour faire bien comprendre en quoi consistait la doctrine des Babis, qui n'était pour une certaine classe d'individus qu'un prétexte pour arriver à des réformes longtemps désirées, nous devons tracer ici un aperçu historique de la religion chiite, faire connaître au lecteur l'essence de cette doctrine et surtout d'une de ses branches, à laquelle on a donné le nom de *Imamide isna acharide* (confessant les douze imams) et qui est la religion dominante dans toute la Perse.

§ 1. DES CHIITES AU COMMENCEMENT DE L'ISLAM.

Les principaux articles professés du vivant de Mahomet étaient les deux suivants : Il n'est point d'autre Dieu qu'Allah; Mahomet est un prophète envoyé par Allah. Les autres articles secondaires de la foi sont sortis peu à peu de la bouche de ce prophète et ont reçu leur sanction immuable de la communauté des *Taouhites*, c'est-à-dire de ceux qui adoptaient la doctrine de l'unité de Dieu[1]. Ce sont ces articles secondaires du dogme qui ont constitué la croyance dans les anges, dans les prophètes, dans les Écritures, l'Ancien Testament et le Nouveau, dans la vie au delà du tombeau, dans la résurrection des morts, dans l'immortalité de l'âme, dans les décrets de l'Éternel. Un paradis, une béatitude éternelle devait être la récompense des justes; un enfer éternel, des supplices sans fin ni trêve, le châtiment des pécheurs. Les lois qui dispensent ces récompenses et ces tourments à divers degrés, ainsi que les lois qui règlent la conduite des âmes pendant le bref espace de temps qu'elles passent sur la terre, pendant leur passage du sommeil du néant à la vie éternelle[2],

[1] Ainsi ils se nomment particulièrement musulmans, pour se distinguer des polythéistes.

[2] D'après la philosophie du Coran, toutes les âmes des humains ont été créées plusieurs centaines de milliers d'années avant le monde. Ces âmes sont comme endormies dans le sein de Dieu, et pour pouvoir jouir de l'éternité qui leur est promise, elles doivent être soumises à des épreuves, et, à cet effet, revêtir une forme humaine.

sont suffisamment développées dans la doctrine de Mahomet, dans son Coran et dans a tradition. Mais lorsque le Prophète eut cessé d'exister, il naquit du travail sur ces idées ainsi que des commentaires sur les origines obscures de cette doctrine, et surtout des nouvelles questions qui n'étaient point encore décidées, il naquit, disons-nous, une série de doctrines qui font la base de la philosophie scolastique en Orient (*Kelama*) et le fondement des lois (*Chariat*).

Du vivant même de Mahomet, vers la fin de sa vie, nous voyons apparaître ces interprétations, qui se développèrent bientôt après sa mort au point de former dans le premier siècle de l'Islam diverses écoles philosophiques et diverses sectes. Les dissentiments et les controverses ne se tournèrent plus que vers les *idées abstraites*, ou les *faits historiques*, ou vers les traditions relatives à la foi.

Aux idées abstraites se rapportaient la croyance en Dieu, ses attributs, sa providence, la croyance aux esprits célestes et terrestres, à la destinée de l'homme, à l'autorité et à la signification des prophètes et des *imams*. Ces controverses et ces interprétations étaient l'objet de la scolastique qui commença à s'introduire dans l'Islam dès la trente-septième année de la fuite de Mahomet ou vingt-sept ans après sa mort, quand les *Kharidjites*, au nombre de douze mille, après la bataille de *Saffëin* (ou *Siffin*), se séparèrent ouvertement de la doctrine alors dominante, et rejetèrent le pouvoir du vicaire de Mahomet, le

quatrième khalife Ali. Dix années ne s'étaient point écoulées qu'apparurent les sectes des *Matazilids* et des *Sifatids*, qui formèrent en très-peu de temps dix-sept écoles. Parmi elles les *Ach'arids* furent constamment les défenseurs des principes de la vraie foi, et c'est pourquoi les Sunnites les appellent *les sauvés* « nâdjis. » La scolastique continua à se développer jusqu'au VIIe siècle de l'Islam. Tantôt une doctrine se divisait, tantôt plusieurs se réunissaient en une classe distincte, et à la fin il se forma de tout cela deux grandes écoles, celle des *Materids* et celle des *Ghazalids*.

A la seconde catégorie, aux faits historiques et aux traditions de la religion, se rapportaient les controverses et les interprétations : 1° sur les prophètes, les imams, les livres sacrés, les saints, et en général sur tout ce qui avait rapport à la foi dans le monde historique et physique et à la philosophie de la scolastique; 2° les règlements de la vie, les usages et les lois, ce qui constitue les objets religioso-juridiques. Ici encore l'Islam se divisa en deux branches principales, les *Sunnites* et les *Chiites*. Les premiers se considèrent comme des orthodoxes et comme les plus anciens dans l'Islam, parce qu'ils ont commencé et continuent à suivre la même doctrine qu'Allah a dictée par la bouche de son prophète, dans le Coran et dans les traditions que les premiers disciples de Mahomet ont tirées de sa vie et de son *sannèt*[1]. Les

[1] *Sunnèt* veut dire « usage, règle de vie. » Tout ce que Mahomet, dans sa carrière, a dit et fait concernant la religion et les usages transmis à la postérité par ses plus proches disciples, et la tradition

seconds, les Chiites, se regardent eux aussi comme orthodoxes et accusent de partialité et d'erreur les disciples du Prophète qui ont repoussé les droits d'Ali, son gendre, le premier et immédiat héritier du prophète Mahomet, par opposition à la croyance de leurs adversaires qui ne le considèrent que comme le quatrième après Abou-bekr, Omar et Othman. Les Chiites considèrent ces trois imams comme des usurpateurs du droit d'Ali, et en conséquence les livrent à la malédiction.

Les Sunnites aussi bien que les Chiites ne purent en rester aux formes primitives de leurs croyances. Les premiers se divisèrent en six ou sept écoles dont se formèrent quatre communions qui, bien que différant dans leurs idées sur les rites et les lois sortis du Coran et des traditions, se considèrent également et mutuellement comme orthodoxes; tous les autres sont à leurs yeux des hérétiques. Ces quatre sectes [1] se sont formées au IIe et au IIIe siècle de l'Islam et embrassent aujourd'hui plus des deux tiers du monde

même de tout cela, porte le nom de *sunnèt*. Les Chiites rejettent de ces traditions tout ce qui n'en a pas été transmis directement par leurs propres imams. C'est d'après ce principe que les Sunnites portent ce nom dans le sens d'hommes qui reconnaissent la tradition. Les Chiites, qui repoussent ouvertement la plus grande partie de ces traditions, se nomment ainsi d'un mot qui signifie : *protestant ouvertement* en faveur de ce qui est juste (*chiè*).

[1] Ces quatre sectes ou plutôt écoles sont les *Hanafites* (autrement dit les Azamites), les *Malikites* (toutes deux ont paru dans la première partie du IIe siècle de l'Islam), les *Chafiites* et les *Hanbalites* (ces deux sectes se sont formées presque en même temps à la fin du IIe siècle et au commencement du IIIe après l'hégire).

musulman. Les Turco-Tatares avec leurs nombreux rameaux épars dans le Turkestan jusqu'aux frontières du Thibet et de l'Inde, dans la Russie jusqu'aux frontières de la Chine et aux bords de la mer Noire, et dans la Turquie depuis l'Euphrate jusqu'aux limites de l'Europe chrétienne, sont principalement Hanafites. Il n'est certes pas impossible de trouver dans l'Asie centrale des sociétés entières de Chafiites, mais nous entendons parler ici de la foi dominante. Tout le Daguestan et les montagnards du Caucase qui portent le nom de musulmans, toute l'Égypte et la Syrie musulmane sont Chafiites. Presque tous les Arabes qui habitent la côte d'Afrique sont principalement Malikites. Il y a aussi beaucoup d'Hanbalites en Arabie, en Égypte et en Syrie; mais ils forment la partie la moins considérable des Sunnites, car, dans les contrées où dominent les Hanbalites, nous trouvons un grand nombre de Chafiites.

Dès les premiers siècles de l'Islam, les Chiites se divisèrent en sectes fort nombreuses entre lesquelles domine la doctrine nommée *Imamide-isma'acharide*, ou qui reconnaît les douze imams en commençant par Ali, gendre de Mahomet, et en finissant par Al-Mehdi, le dernier qui descend d'Ali en ligne directe. Cette croyance, aujourd'hui dominante dans toute la Perse, est répandue dans l'Inde musulmane, et y rivalise avec celle des Sunnites chafiites et hanéfites, tandis que les autres doctrines de ce nom ont pénétré dans toute l'étendue du Khorasan, de l'Irak,

dur Fars et du Kirman jusqu'aux bords de l'Indus et au delà de ce fleuve.

Tous les Chiites nient unanimement la légalité des droits des trois premiers khalifes sunnites, et ne reconnaissent comme premier imam que Ali; en conséquence, Ali est le commun patron de tous les Chiites, et la vénération que leurs adversaires mêmes ont pour lui (car ils le considèrent comme l'une des quatre colonnes de la foi des vrais croyants et comme le personnage le plus proche de Dieu après Mahomet [1]) lui donne parmi tous les musulmans une immense valeur, excepté pourtant parmi les Kharidjites, qui sont maintenant fort peu nombreux.

§ 2. DES CAUSES QUI ONT ENTRAÎNÉ LES CHIITES À SE SUBDIVISER EN SECTES.

Nous avons eu plusieurs fois l'occasion de rappeler que l'une des principales causes de la multiplicité des schismes chiites avait été, dès l'origine, l'influence de l'ancienne doctrine indienne sur l'incarnation, doctrine qui, de temps immémorial, avait toujours été la pierre fondamentale de toutes les croyances dans l'Asie ancienne. Cette idée devait naturellement s'infiltrer dans l'Islam, surtout là où il avait été introduit par la force, et là où le bouddhisme avait laissé des traces encore fraîches, comme dans l'Inde et dans la Perse. Dans la patrie de l'Islam,

[1] En effet, quoique les Sunnites considèrent Ali comme le quatrième khalife après Abou-Bekr, Omar et Othman, cependant, eu égard à son mérite, ils le placent au-dessus de tous les autres.

dans l'Arabie, où autrefois avait régné l'idolâtrie, cette idée d'incarnation ne put pousser de rejetons; le fondateur de cette religion ayant fait reposer sa doctrine sur l'unité absolue de Dieu, les premiers apôtres de l'Islam employèrent le sabre et le feu pour déraciner et exterminer tous les principes qui avaient servi de base à l'idolâtrie. Les Arabes étaient tout disposés à diviniser leur prophète et à le mettre au rang des dieux comme les habitants idolâtres de Listra à l'égard des apôtres Paul et Barnabé (*Act. des Apôtres*, ch. XIV, v. 8-15), et Mahomet fit comme les apôtres. Il s'intitulait comme tous les autres hommes « le serviteur de Dieu » et ne permettait pas à ses disciples de se livrer à des erreurs fort ordinaires alors. Il y consacra toute sa vie, et ses premiers disciples l'imitèrent rigoureusement. Voilà pourquoi, surtout en Arabie, du vivant de Mahomet et longtemps après sa mort, nous ne remarquons aucune idée étrangère à l'*unité divine* comprise avec le rigorisme musulman.

Lorsque l'Islam se fut implanté dans la première communauté de fanatiques, tout ce qui était opposé au Coran lui était étranger et antipathique. C'est surtout alors qu'aucune idée relative à la possibilité de l'incarnation de Dieu ne pouvait ni naître ni vivre en Arabie. D'après ce qui se passa à la mort de Mahomet, selon l'attestation des témoins oculaires, dont les paroles ont été transmises à la postérité par les premiers historiens de l'Islam, l'idée que le Prophète n'existait plus paraissait inadmissible dans le

bas peuple : « Mahomet mort!... Mahomet peut-il mourir?... » s'écriait-on de toute part, frappé d'étonnement. Il aurait pu venir à l'esprit que Mahomet avait disparu, qu'il était allé dans le monde mystérieux, afin de se dérober aux regards des indignes mortels; mais, par ordre du khalife, un crieur alla par toutes les rues de Médine publier à haute voix: « Le serviteur de Dieu, le mortel Mahomet est mort!... Il est mort parce qu'il a vécu; il mangeait, il buvait; il était homme et devait mourir. Malheur à quiconque croit le contraire! » Ali fit mettre à mort un individu qui doutait qu'il fût un homme comme les autres; mais une tradition imaginée plus tard par les sectateurs d'Ali, qui croient en la nature divine de leur patron, dit que cet homme fut aussi ressuscité par Ali, et resta plus que jamais convaincu de la puissance de celui qui l'avait ressuscité d'entre les morts.

Ainsi toute la différence qui existe entre les sectes chiites s'exprime par le degré d'adoration que chacune rend à son imam et par l'individualité des hommes qu'ils ont choisis pour leurs imams et auxquels ce tribut d'adoration est accordé. Il en est qui se sont arrêtés à Ali, premier imam, comme par exemple les *Nocéirites*, qui n'en admettent point d'autres; et même ici nous remarquons des dissidences parmi les sectateurs d'Ali. D'autres fixèrent leur choix sur Zeïd, frère de Al-Bakir, cinquième imam des Chiites-isna'achérides, que les sectes rivales ne reconnaissent pas. Il en est enfin qui adorent

Ismaïl, fils de Djafar, sixième imam des Isna'achérides, tandis qu'à côté d'eux le plus grand nombre reconnaît son frère Mousa ar-Riza; plus tard les Ismaïlites se divisèrent en un grand nombre de sectes. Les orthodoxes chiites sont donc ceux qui, depuis le temps d'Ali jusqu'à son douzième descendant Al-Medhi, ont gardé la foi qui leur avait été transmise directement et qui ne se sont écartés en rien de la doctrine, héritage de leurs imams légitimes. Les Chiites se partagent en *Molhidites*, qui s'éloignent des dogmes de l'Islam en exaltant trop les qualités divines de leurs imams, comme par exemple les Nocéïrites, les Ismaïlites et autres; en *Imamites*, qui ne croient qu'aux imams de la famille d'Ali, quel qu'en soit le nombre, et en *Isna'achérides*, qui confessent les douze imams descendant d'Ali seulement en ligne directe. Nous parlerons de ces deux dernières sectes, branches auxquelles se rattachent tous les schismes qui ont existé et qui existent jusqu'à présent, et parmi lesquels se trouve le Babisme.

§ 3. DES IMAMITES EN GÉNÉRAL.

Pour mieux faire comprendre en quoi consiste la doctrine de l'*Imamet* chez les Chiites de la Perse, où le Babisme a pris naissance aujourd'hui, nous devons pénétrer plus avant dans l'histoire de ce schisme.

Pendant les dernières années de la vie de Mahomet, ses disciples soulevèrent la question de savoir qui, après la mort de leur prophète, adminis-

trerait les affaires de la vraie foi. Mahomet ne put résoudre la question. Il espérait transmettre son autorité à son successeur légitime, à son fils; mais il n'en laissa point. Dans la prévision de l'agitation que cette question pourrait provoquer, il confia à la volonté de tous les musulmans le soin de choisir celui qui devait lui succéder. Cependant, d'après beaucoup de ses paroles et de ses actions, il était visible qu'il désirait que son successeur fût Ali, l'époux de sa fille Fatimé; ce que n'ignoraient ni Ali, ni sa femme, ni plusieurs de leurs intimes. La tradition au sujet de la solennité qui eut lieu à Ghadir-khoûm (ce dont il sera parlé plus loin) montre suffisamment le vœu secret de Mahomet. Peu de temps après, Mahomet mourait d'une façon tout à fait inattendue. Ali, son gendre, était le plus jeune de tous les rivaux, et il n'avait pas parmi les Koréïschites l'appui et les liens dont profitèrent les autres disciples de Mahomet plus âgés qu'Ali; de plus, homme d'un caractère pacifique, doux et humain, il songeait peu à ses propres intérêts. Pendant que lui et ses proches étaient occupés des préparatifs du cérémonial pour les funérailles de Mahomet, les autres, disent tous les historiens et même les Sunnites[1], travaillaient à élire un khalife; cette élection ne se fit point sans doute sans intrigues. Les *Muhadjirs* et les *Ansars* se querellèrent et intriguèrent longtemps; mais à la fin Aboubekr, l'un des prétendants, fut élu avec le titre de

[1] Voyez Tabari, sur la mort de Mahomet.

Khalifou resoul illah, successeur du prophète de Dieu.

Les partisans d'Ali protestèrent en secret contre cet acte, mais ils durent céder à la force et à la majorité. Ali lui-même fit tout pour éviter les discordes. Il se soumit au choix qu'avaient fait les musulmans et céda le pas à Omar et à Othman; lors de la quatrième élection, il accepta avec la plus grande modestie le titre de quatrième khalife, et fit tout pour calmer ses partisans et ses adhérents secrets; mais les circonstances devaient changer. Pendant les derniers jours de sa vie et après sa mort, les intrigues des ambitieux et des fanatiques excitèrent des désordres qui amenèrent la guerre civile. Les résultats furent que le pouvoir temporel s'empara du pouvoir spirituel et qu'un état puissant fut fondé. Nous voulons parler ici du transfert du khalifat entre les mains de Moawiah et la fondation de la dynastie des Omeyyades et de celle des Abasides. Le monde musulman de cette époque commença à considérer tout ceci avec une indignation secrète; mais la renommée de Moawiah, qui passait pour le plus intime disciple de Mahomet, ses artifices pendant les discordes et les guerres intestines lui acquirent des défenseurs parmi ceux qui étaient les soutiens de la foi. Ceux-ci consolidèrent habilement entre ses mains l'héritage du Prophète, bien qu'un tel acte fût en opposition avec les lois fondamentales du Coran et du Sunnèt. Force fait loi! aussi les vrais croyants se soumirent-ils; puis les docteurs de la loi, les casuistes

interprétèrent en faveur du droit de la nouvelle dynastie toutes les ordonnances, et en firent de nouvelles[1]. Cependant la communauté chiite s'organisa et se multiplia secrètement.

Après le meurtre d'Ali, la doctrine de cette communauté secrète ne se distinguait de celle des autres Sunnites qu'en ce qu'elle protestait contre l'ordre de succession au trône après Mahomet, et qu'elle avait reconnu Ali et sa descendance comme les héritiers légitimes immédiats; à l'ancien symbole de la foi, les sectateurs d'Ali ajoutèrent encore cet article : « Et Ali est le *Véli* de Dieu; » ce qui signifie que par la mort du Prophète il est le principal ordonnateur de l'Islam du côté d'Allah. Ils ne donnaient qu'à lui seul le nom d'*Imam* ou chef de la religion et de la nation. Du mot *véli* est venu *vilaïèt*, c'est-à-dire administration, gouvernement, le droit de tout régir; au point de vue lexicologique et juridique, *véli* a une signification fort étendue; c'est pourquoi, dès le premier siècle où le chiisme s'est développé, il y eut diverses interprétations sur le sens à donner à ce mot de *véli* et sur la définition des droits de l'imam auquel ce nom est donné. Ici les anciennes traditions et les légendes bouddhistes ont pris le dessus, et ce fut parmi les partisans d'Ali qui habitaient le Fars et l'Irak que se forma l'idée des divers degrés de sa nature divine. D'autres, comme nous l'avons

[1] Là-dessus, voir pour plus de détails l'article inséré dans la *Parole russe*, mars 1860, Saint-Pétersbourg : *De la valeur des imams dans l'acception juridique du mot.*

dit, ont élevé Ali au plus haut degré de la nature divine et l'ont nommé *Allah*. Les Chiites se sont ainsi divisés peu à peu, quoique étant presque unanimement d'accord sur un point, qu'à la seule race d'Ali appartient le droit d'hériter du titre d'imam.

Le nouveau gouvernement omeyyade, qui voyait un danger dans le secret accroissement des Chiites, prit des mesures pour assurer ses droits. De leur côté les Chiites, en vertu d'une loi sanctionnée parmi eux depuis longtemps, *takiïé*[1], pouvaient légalement se soustraire aux poursuites des orthodoxes; c'est pourquoi le gouvernement agissait sans relâche et en secret, afin d'éloigner le mal dont il était menacé, dirigeant ses poursuites contre les imams de la famille d'Ali, comme étant la principale cause de l'agitation qui régnait, bien qu'il fût parfaitement convaincu de leur innocence et que ceux-ci n'ambi-

[1] Ce mot veut dire *prudence, abstention, retenue*. Pour se soustraire aux poursuites de ceux qui professaient la religion dominante, les premiers Chiites cachaient leurs croyances et se disaient Sunnites, ce qui donna naissance à une série de lois conservatrices de *takiïé*. D'après l'esprit de ces lois, tout Chiite a pour obligation de se soumettre, en apparence, à toutes les exigences de la religion dominante, et de se faire passer pour un de ses adeptes. Ces lois régissent jusqu'à présent les Chiites lorsqu'ils quittent leur pays et voyagent dans les contrées où la religion dominante est sunnite. Ainsi tous les Persans, quand ils se trouvent en Turquie, en Égypte et même à la Mecque, où un devoir de piété les attire, se disent sunnites. Au sujet du *takiïé*, une ordonnance a été introduite dans la doctrine des Chiites dès le commencement du premier siècle de l'Islam. Les Chiites assurent qu'Ali a reconnu le pouvoir des usurpateurs de son droit, le pouvoir des trois premiers khalifes, uniquement d'après l'esprit de cette ordonnance.

tionnassent ni l'ascendant ni le pouvoir. Cependant la cruelle politique exigeait que les innocents aussi bien que les coupables fussent exterminés; en un mot, elle voulait l'extirpation de tout principe pouvant être, moralement parlant, une raison de trouble dans l'état et un prétexte légal pour l'ambition de rivaux. Mais les mesures imprudentes que prirent les deux rois, Moawiah et Yezid, son fils, loin de procurer le calme qu'on en attendait, eurent au contraire les suites les plus désastreuses.

L'empoisonnement d'Hassan, l'aîné des fils d'Ali, le massacre de son second fils Housseïn, sur les bords de l'Euphrate, et l'empoisonnement de sa famille, soulevèrent d'indignation tous les musulmans contre la maison régnante, et excitèrent parmi les Chiites ces haines invincibles qui existent jusqu'à présent. Des ambitieux mirent alors à profit les circonstances, et Moukhtar avec ses amis leva l'étendard de la révolte dans l'Irak, sous le prétexte de venger le sang de l'innocent Housseïn; Abdoullah ben-Zobéir parvint à mettre de son côté tous les habitants de l'Arabie et de l'Égypte et une partie de ceux de la Syrie, et se vit presque investi du pouvoir suprême. Plus heureux, Mervan ben-Hakem, qui d'ailleurs appartenait à la famille des Omeyyades, se souleva inopinément en Syrie avec beaucoup de succès. Il s'ensuivit une guerre civile où beaucoup de sang innocent fut répandu, et le khalifat resta définitivement entre les mains de Mervan. La communauté des Chiites dut céder, d'autant plus que les discordes

qui régnaient parmi eux, relativement aux dogmes, avaient contribué à les affaiblir. Quarante années ne s'étaient pas écoulées que trois sectes existaient déjà; c'étaient les Zéïdites, les Khattabites et les Djafarites. Les derniers, beaucoup plus nombreux, étaient partisans des dogmes que leur avaient transmis les anciens Chiites modérés.

Pendant que les *Ghoalévites* (ainsi se nomment les Chiites excentriques qui attribuent à leurs imams divers degrés de signification dans la nature divine) se multipliaient et se divisaient en plusieurs petites sectes, les Djafarites persévéraient dans leur doctrine, fondée sur un système plus rationnel, plus intelligent, au sujet de leurs imams (Mohammed al-bakir et son fils Djafar as-sadik), et s'attribuaient l'épithète d'orthodoxes.

Malgré de pénibles revirements politiques, les souverains intelligents et sages de la dynastie des Omeyyades et des Abasides surent soutenir et fortifier la religion dominante des Sunnites, et ils arrêtèrent ainsi les progrès du schisme. Néanmoins, une période de près de 450 ans fut signalée en Orient par des événements d'une grande importance politique et religieuse, mais trop souvent funestes à l'humanité. Ces événements étaient dus aux progrès des Molhidites qui s'étaient successivement multipliés. Les actes des Moukannaïtes dans le Khorasan, les progrès des Babékites ou Haramites[1] dans l'Ader-

[1] Autrement Khorrémites. Haramites veut dire *brigands;* ce nom leur fut donné sans doute par leurs antagonistes; l'autre nom est

bidjan, et ceux de diverses sectes des Chïites ismaïlites, qui florissaient en Arabie, en Syrie et dans l'Irak persan, sont des faits suffisamment connus. Il y eut des réformes, des révolutions et toute une dynastie d'inquisiteurs; mais dans l'histoire de ces apparitions, nous ne trouvons rien qui ait été inspiré par l'amour du sacrifice et le bien de l'humanité; c'est pourquoi les succès en ont été aussi fugitifs que surprenants, passagers, mais terribles.

§ 4. DJAFARITES OU ISNA'ACHARITES.

Pendant que tous les schismes mélabites dont nous avons parlé continuaient leurs fluctuations et s'affaiblissaient ou disparaissaient, la foi sunnite était presque partout dominante, la religion chiite djafarite ou imamite se constituait régulièrement dans l'Irak et même dans l'Inde. Les douze imams sans exception, depuis Ali jusqu'à Al-Mehdi, étaient les patrons de cette doctrine. Cette communauté se prolongea secrètement jusqu'au VIIe siècle de l'hégire. Sous le protectorat de Houlagou-khan, qui avait définitivement mis fin à l'importance politique des Abasides et des Batinides, les Imamites cessèrent peu à peu de tenir cachée leur croyance et ne mettaient plus leur ordonnance en vigueur (*takiïé*) que lorsqu'un pressant danger les y forçait. Les Imamites continuèrent ainsi à se fortifier peu à peu, à se répandre et à s'établir par toute la Perse jusqu'à

pris du lieu de la naissance de Babek, fondateur de cette secte dans l'Aderbidjan.

la dynastie des Saffavides. Déjà au temps de Chah-Abbas le Grand, la religion dominante en Perse était la religion imamite (*isna'acharite*). Elle travailla alors à étouffer successivement tous les autres schismes. Il en reste cependant des traces, à peine visibles, dans quelques superstitions populaires, dans des croyances toutes locales, et les plus austères orthodoxes parmi les Imamites en subissent l'influence dans la doctrine relative au mérite de leurs imams, sur laquelle nous allons donner des éclaircissements.

Nous sommes obligé de répéter ici que, d'après les principes fondamentaux des Imamites, Ali et les onze imams de sa descendance sont saints au premier degré après les prophètes de premier ordre, et particulièrement après Mahomet. Voici ce que dit une tradition qui se rapporte à Mahomet et à Ali, relativement à la solennité qui eut lieu devant Ghadir-Khoum[1] : Peu de temps avant sa mort, un soir que le Prophète était entouré de ses disciples de prédilection, il déclara devant le peuple assemblé les droits qu'avait son gendre au khalifat, et il dit à ceux qui l'écoutaient : « Trois fois l'ange Gabriel m'est apparu en me saluant de la part du Très-Haut, et m'a ordonné de me présenter à vous en ce lieu, et d'annoncer à tous, blancs et noirs (à tous les Arabes), qu'Ali, fils d'Aboutalib, est mon frère, mon héritier.

[1] Lieu sur la route de la Mecque à Médine, où s'arrêta Mahomet avec ses disciples au retour de son pèlerinage d'adieu (le dernier) au temple de la Ka'aba.

celui qui doit être khalife et votre guide après moi. Entre moi et Ali existent les mêmes rapports qui ont existé entre Moïse et Aaron, à cette seule différence qu'après moi il n'y aura plus de prophètes[1]. » Un peu après il dit encore : « Sachez que votre prophète est le meilleur de tous les prophètes, et que son successeur (Ali) est le meilleur de tous les successeurs. » En conséquence, Ali, par ses qualités, est au-dessous des prophètes, mais au-dessus de tous les hommes. Néanmoins les Imamites, par suite des superstitions dont nous avons parlé plus haut et qui sont enracinées parmi eux, sont intimement convaincus que les imams sont tellement supérieurs à tous les mortels, qu'ils les placent tous, et surtout Ali, au-dessus de tous les prophètes. D'après une croyance, Ali est placé au-dessus de tout le genre humain après Mahomet, et Mehdi porte le titre de gouverneur de l'univers. Les souverains de l'illustre dynastie des Saffavides s'intitulaient chiens du seuil des imams[2]. La signification divine donnée au nom d'Ali n'étonne point les plus sévères orthodoxes parmi

[1] Cette tradition est commune à tous les musulmans, mais les Sunnites la repoussent uniquement parce qu'elle émane d'une source qui ne leur inspire point de confiance; de plus ils affirment que les Chiites l'ont beaucoup embellie et augmentée. Dans le *Mishkat* (recueil de traditions d'après la doctrine sunnite), la tradition sur Ghadir-Khoum est traitée un peu différemment. (Voyez *Mishkat al Masabih*, by Matthews, vol. II, p. 780 et suiv. Voyez aussi *Life and religion of Mahammed*, by Merrick; Boston, 1850, p. 334 et 446.)

[2] Beaucoup de monnaies d'argent persanes de $\frac{1222}{1710}$ frappées à Méched, ville que fréquentent les Persans qui y viennent en pèlerinage au tombeau du huitième imam, Ali fils de Mousa, surnommé

les Imamites. Ce secret penchant à diviniser les imams, bien que contraire au dogme fondamental des Imamites, comme nous avons pu le voir, et bien que leurs austères légistes considèrent cette déification comme un sacrilége, entraîne cependant la plus grande partie du bas peuple, et les imposteurs et les sectaires ont toujours su en profiter. Mais le système d'administration ecclésiastique n'est point développé chez les musulmans jusqu'à la perfection, surtout chez les Chiites, qui le cèdent de beaucoup aux Sunnites; quelques mots à ce sujet sont nécessaires.

§ 5. POURQUOI LES CHIITES SONT PARTICULIÈREMENT ENCLINS AU PROSÉLYTISME.

D'après la doctrine de l'Islam, tout vrai croyant peut être *moudjtéhid*, c'est-à-dire une autorité parvenue à la vérité et à la prééminence dans l'ordre spirituel, par sa vertu reconnue et sa propre interprétation du Coran et des autres sources des règlements religieux, ou bien il peut être *moukallid*, disciple, imitateur de celui qui a acquis cette prééminence. La loi laisse à chacun le droit de devenir une de ces autorités, mais en même temps les conditions en sont si compliquées et si difficiles, qu'il n'est donné qu'à peu d'hommes d'y parvenir, et ils doivent être reconnus tels par la classe entière des Oulémas. Dans « le Cours de législation musulmane, selon la

Riza, portent d'un côté la légende *Kelbi assitani Ali Houssein*, Houssein (nom du souverain) chien du seuil d'Ali.

doctrine hanéfite» (édition de Kazan, 1845), il est parlé en détail (introduction p. XXI-L) des divers degrés d'*idjtihads* (autorités religioso-juridiques) et des degrés du *taklid* ou des devoirs des imitateurs ou disciples et de leur signification. Il faut seulement rappeler ici que, malgré toute la liberté que la loi accorde aux musulmans pour atteindre au degré de l'autorité spirituelle, les Sunnites n'admettent pas comme possible l'existence d'une autre doctrine admissible que celle de leurs quatre imams. Ils ne reconnaissent aucune autorité en dehors de cette doctrine; c'est pourquoi, dans l'espace d'à peu près mille ans, les doctrines des quatre imams se sont maintenues si intactes; et puis parmi les Sunnites la réforme ne pouvait avoir lieu que dans le *Tarikat*, et jamais dans le *Chariat*[1]. Bien que dans les questions secondaires il y ait dissidence entre les légistes de la même croyance, cependant c'est la coutume locale qui fait loi dans ces circonstances, et ceux qui la soutiennent sont dans la légalité et dans le droit; ainsi ceux qui, en Turquie, recommandent de fumer, sont parfaitement dans le droit et la légalité, tout aussi bien que ceux qui, à Boukhara, défendent l'usage du tabac, et pourtant les deux peuples appartiennent à la même croyance.

Chez les Chiites, les choses se passent différem-

[1] Nous avons eu l'occasion, dans un article sur Chamil (*Parole russe*, décembre 1859), de démontrer que dans l'Islam il y a plus de trente-cinq ordres religieux; tous se sont organisés parmi les Sunnites d'après le Tarikat.

ment. Leur imam gouverne invisiblement les affaires de l'Islam, et il confie son *verbe* aux moudjtéhids inspirés et dignes de recevoir la révélation. Tout individu parvenu au plus haut degré d'*idjtihad* par la science et par la sainteté de sa vie est donc naturellement considéré comme administrateur spirituel et même temporel de ses moukallids (imitateurs, disciples). Chacun de ces moudjtéhids écrit un ouvrage « *Riçalè* » qui sert de manuel à ses imitateurs, mais qui n'a de force que durant la vie de son auteur. Dans ces sortes d'écrits, nous trouvons des règlements détaillés pour la vie musulmane, et parfois nous y remarquons des dissidences qui touchent essentiellement à de graves questions religieuses et théologiques.

Seïd-Ali de Tabataba, moudjtéhid célèbre dans toute la Perse au commencement de ce siècle et mort en 1816, avait à peu près un million et demi de moukallids, au nombre desquels se trouvait Feth-Ali-Chah. Après sa mort, son fils Seïd-Mohammed lui succéda, et c'est lui qui excita le roi et le peuple à la guerre contre la Russie en 1826-1827[1]. Presque tous les moukallids de son père passèrent à lui.

[1] Dans le curieux journal de *Mirza-Nasr-Oulla-Soultan*, frère de *Mir-Haïder*, khan de Boukharie, qui a émigré par suite de persécutions dont il était l'objet de la part de son frère, et qui mourut à Saint-Pétersbourg en 1830, il est parlé fort clairement de ce moudjtéhid, qui, dans la mosquée royale, excitait le peuple à la guerre contre la Russie, si bien que, deux mois après, Abbas-Mirza entreprit une campagne dans les provinces transcaucasiennes. Ce manuscrit se trouve à la bibliothèque orientale de l'Université de Saint-Pétersbourg, et est inscrit sous les n^os^ $\frac{22135}{569}$.

Comme Seïd-Mohammed différait d'opinion avec son père, ces mêmes moukallids durent changer leurs préjugés contre les hypothèses religioso-savantes du nouveau moudjtéhid et s'y soumettre. Cet usage est si généralement adopté, qu'il n'est pas rare de voir des moukallids passer d'une doctrine à une autre trois ou quatre fois et davantage. Il est facile de juger par là jusqu'à quel point le droit de toucher aux questions religieuses, de les expliquer à leur propre point de vue et d'après leur jugement, est laissé aux moudjtéhids, jusqu'où peut aller l'esprit de prosélytisme surtout dans la basse classe, et combien elle y est accoutumée. Ajoutons encore à ceci le sens caché du Tarikat. Cette loi ne se prêche pas ouvertement en Perse[1], le peuple y est aveuglément soumis à son imam, et il est dans l'attente constante de cet imam, dont l'apparition est plus impatiemment désirée par les Persans que le Messie ne l'est par les Juifs. On voit donc combien il est aisé à un adroit fripon quelque peu savant de réunir autour de lui plusieurs milliers de gens du bas peuple et de se faire passer à leurs yeux pour le Mehdi attendu ou pour son précurseur; ceci est toujours arrivé et arrive journellement encore en Perse. Cependant les succès ne se ressemblent pas

[1] Bien que le Tarikat, populaire parmi les Sunnites en général, ne se prêche pas ouvertement en Perse, on peut rencontrer dans toutes les provinces de la Perse nombre de gens, qu'ils appartiennent ou non à la classe éclairée, qui se livrent secrètement à cette doctrine, laquelle constitue aujourd'hui une philosophie adoptée par presque toute la classe éclairée de ce pays.

toujours, et si l'imposteur n'est connu ni par son savoir, ni par la rigidité de sa vie, ni par son extraction, il n'ira certes pas bien loin; mais si au contraire cet-homme descend d'un saint ou d'un moudjtéhid célèbre, ou s'il est connu de tous par une vie ascétique, ses succès sont indubitables.

Telles furent les causes des succès des Cheïkhites il y a une trentaine d'années, et tout récemment la raison des succès des Babis. N'oublions pas pourtant que ces derniers ont réussi à amener de grands changements, dont les résultats se feront sentir dans l'avenir, car l'élément religieux n'était pas le seul mobile de cette communauté secrète, et était allié à l'élément politique appuyé sur la religion.

§ 6. CONCLUSION.

DES CAUSES QUI SEULES ONT PRÉPARÉ LA CARRIÈRE DU NOUVEAU SECTAIRE.

Jetons un regard plus profond dans l'histoire de la vie religieuse, civile et politique du peuple persan, depuis que l'Islam règne au milieu de lui, et nous verrons quel tableau nous présentera ce manque d'ensemble, cette absence d'harmonie dans les principaux agents de la prospérité nationale.

Lorsque par la force des armes l'Islam se fut répandu dans l'empire des Sassanides et que le domaine d'Ormuzd fut tombé entre les mains de la propagande arabe, deux forces opposées, ennemies, furent en présence : le fanatisme arabe et l'attachement

de la population pour son passé et ses coutumes. Bien qu'au milieu de ces circonstances le peuple vaincu se soit montré longtemps encore soumis en apparence aux autorités religieuses et civiles, cependant, accablé qu'il était par les luttes sans fin ni trêve qui s'étaient élevées entre ces deux forces, son existence morale fut atrophiée, et son esprit, perdant son originalité, s'affaiblit complétement. Point de doute que toutes ces causes réunies n'aient fatalement réduit la nation et ne l'aient entraînée peu à peu à une ruine morale qui eut les plus déplorables résultats.

Avec des armes aussi puissantes que le fanatisme, les conquérants, ne rencontrant d'abord aucun obstacle, avançaient toujours, semant partout les principes du Coran et de la théocratie; mais dans la suite les fruits qu'ils produisirent s'abâtardirent sous l'influence de ce sol étranger. Des germes nouveaux apparurent, et l'on put remarquer les racines des schismes à venir; on put voir comment l'imamet se transformait en monarchisme, comment un système parfait de diplomatie s'introduisait dans la théocratie, et enfin comment, l'Islam se morcelant en divers royaumes et diverses sectes, le fanatisme et le despotisme marchèrent côte à côte, se soutenant au besoin, et s'emparant de l'administration religieuse et civile.

En Orient, un étrange apophthegme est fort populaire, c'est que l'opium gouverne la créature qui se livre à lui, comme un tyran gouverne son royaume;

il la garantit, il est vrai, des ennemis du dehors[1], mais par ses qualités propres il conduit lui-même l'organisme à une insensible destruction. Cette heureuse comparaison peut, on ne peut mieux, s'appliquer au fanatisme.

Le fanatisme est une fièvre de l'esprit qui met en fureur l'individu ou la société qui en est infectée. Les accès de frénésie auxquels se livrent les sujets malades les épuisent autant qu'ils terrifient les spectateurs, et ces accès sont d'autant plus terribles que les malades sont plus ignorants, plus grossiers, plus barbares. Dans l'histoire des révolutions en Europe, il est plus d'un fait qui vient à l'appui de notre assertion. Chez les peuples les plus policés, le fanatisme fait vibrer, en les irritant, les cordes les plus sensibles, excite les mauvaises passions : l'intérêt, l'orgueil, l'ambition, l'injustice.

Pour entretenir le foyer qui propage l'incendie, les agitateurs font retentir les mots de convictions, de principes; ils évoquent les noms sacrés de religion, d'honneur, de patrie, un sang fraternel coule partout; le peuple se fait tuer sans raison, la nation s'affaiblit, perd sa puissance, et le spectateur désintéressé, témoin de ces scènes d'horreur, détourne la tête et s'écrie : Voilà donc où le fanatisme conduit les hommes!... Chez les peuples nomades et barbares, le fanatisme produit des effets plus sur-

[1] La médecine orientale affirme que l'opium, pris modérément, préserve des indispositions qui proviennent d'un refroidissement subit, donne de l'appétit, fortifie, etc.

prenants encore, comme nous le démontrent l'histoire de l'Asie et les exploits des Sarrasins. Ce n'est pas tant la doctrine de Mahomet que sa politique et celle de ses successeurs qui contribua à entretenir l'ignorance des Arabes et celle des peuples qui leur étaient soumis; ils comprenaient par instinct que le fanatisme sans l'ignorance n'aurait pu rien produire de merveilleux. En effet, chez eux, le fanatique ignorant marche toujours à la mort avec la pleine conviction qu'une fois ce passage franchi, il en sera récompensé par une félicité éternelle. Que ne pourrait un chef intelligent avec quelques milliers de tels hommes!... Tant que cette force du fanatisme pouvait être entre les mains des khalifes un sûr moyen de conquêtes et de gloire; tant que leur politique pouvait servir de contre-poids à la force opposée qui agissait en secret dans les diverses contrées de leur immense empire, l'Islam alla croissant et se fortifiant, et l'état florissait. Alors au fanatisme vint se joindre le despotisme : l'un resta l'apanage de la caste cléricale, l'autre devint le sceptre de l'absolutisme; mais entre ces deux antagonistes, entre les khalifes et les oulémas, la politique vint s'interposer et jouer le rôle de médiateur, afin de maintenir dans l'état un équilibre possible.

Cependant l'Islam commença à perdre son ancienne signification, et peu à peu apparurent et grandirent les schismes; de nouveaux royaumes s'élevèrent ainsi que de nouvelles religions. Le fanatisme et le despotisme ne s'endormaient pas non plus, car

après avoir épuisé une classe d'hommes et une dynastie, il passait à une autre, et finit par s'implanter dans le clergé de toutes les sectes, de toutes les croyances, qui s'en fit un apanage que rien ni personne ne put lui ravir. Ainsi les peuples convertis à l'Islam furent gouvernés dans l'ordre spirituel par le fanatisme, dans l'ordre temporel par le despotisme. Ce double fardeau épuisa les forces de ces peuples, atrophia leurs facultés et arrêta leur développement intellectuel, si bien que jusqu'à ce jour ils n'ont pu remonter au point d'où ils sont descendus. Tel est, à de très-petites nuances près, le côté caractéristique de la vie civile et religieuse chez tous les peuples musulmans.

D'après ce qui a été dit, les peuples du nouveau royaume de Perse sont depuis plus de mille ans sous le joug étouffant du fanatisme et du despotisme; toujours ils ont été aveuglément soumis à leur autorité spirituelle, qui, n'étant point développée, ne possédant ni un système rationnel ni une bonne organisation, ne put s'arrêter à une doctrine unique : c'est pourquoi les schismes s'y sont tant multipliés. Une si grande dissidence dans les choses de l'ordre spirituel, en présence d'un despotisme incessant qui flattait, en le détruisant peu à peu, le sentiment patriotique, a si bien fait, que le mot qui exprime ce sentiment a fini par disparaître entièrement des dictionnaires persans. Quant à ce qui concerne le despotisme, le peuple qui dut, par nécessité, supporter le joug d'une administration de tyrans,

ne sympathisait en rien avec le gouvernement. Ici, c'est à la force seule qu'incombait le rôle principal : il n'y avait ni amour de la patrie, ni lois réglant la succession au trône. Une dynastie était renversée, remplacée par une autre, et l'idée d'un État bien organisé était absolument étrangère à la Perse opprimée.

C'est ainsi que vécut ce pays, accablé par tous ces changements, jusqu'à la dernière dynastie, celle des Kadjars, qui règne depuis plus de quatre-vingts ans[1]. Cette dynastie comprend mieux que toutes les autres qui l'ont précédée le besoin de se rapprocher de l'Europe, et le jeune roi actuel cherche à fonder un système régulier dans l'administration et à améliorer le sort de ses peuples. Mais il rencontre les plus grands obstacles dans le fanatisme du clergé et de la caste rétrograde des vieux courtisans conservateurs. Le clergé, grâce à une de ces habitudes qui lui ont été transmises par héritage, veut être à la tête de la direction morale du peuple musulman ; les souverains et gouvernants de ce peuple doivent aussi se soumettre à sa grandeur spirituelle et montrer par là le bon exemple à leurs sujets et à leurs administrés. Les moudjtéhids ne se

[1] En comptant depuis Agha-Mohammed-Khan. Bien que son père Agha-Mohammed-Hassan-Khan soit considéré comme le fondateur de cette dynastie (en 1747), cependant son rival Kérim-Khan-Zend, l'ayant vaincu, lui ôta le pouvoir qu'il avait usurpé. Après la mort de Kérim-Khan, son eunuque Mohammed-Khan s'empara du trône (en 1779), et depuis cette époque les Kadjarides règnent sur la Perse.

considèrent nullement comme sujets des princes régnants et se disent au contraire vicaires de l'imam qui gouverne invisiblement les destinées de l'Islam. De là vient leur influence incontestable dans les affaires intérieures de l'État et même dans celles de la politique extérieure.

Nous avons encore présente à la mémoire la part que prit le moudjtéhid Seid-Mohammed de Tabataba aux affaires de la politique; nous nous souvenons comment il apparut à Téhéran l'année de la mort de l'empereur Alexandre Ier en 1825, obligeant le roi à faire la guerre à la Russie, et cela contre la volonté de ce prince, ce qui du reste a coûté bien cher à la Perse. Les vieux courtisans, gens beaucoup trop occupés de leur généalogie, sont attachés corps et âme aux anciennes coutumes, et par conséquent ennemis de toute innovation. Dès qu'ils croient remarquer que le roi est disposé à introduire n'importe quelle réforme, aussitôt les voilà en conférences secrètes avec des membres influents du clergé, et l'on est certain qu'il n'en résultera rien de bon.

Le clergé de tous les rites a constamment employé son influence et l'emploie encore à rendre le peuple étranger à toute sympathie pour le gouvernement, et la signification du mot *zélimè* « persécution, oppression, » est depuis longtemps usitée dans le peuple pour désigner le gouvernement temporel. Ce nom lui a été donné par un clergé dont les paroles et les actions n'étaient point soumises à la

censure de l'État. De son côté, le gouvernement est obligé de fermer les yeux et de se boucher les oreilles; en cas de besoin, il se voit dans la nécessité de recourir à la diplomatie pour séduire le haut clergé par des caresses et des flatteries hypocrites, afin de l'entraîner dans ses intérêts.

C'est par de semblables moyens que la haine secrète qui existe entre le clergé et le gouvernement se modifie, s'adoucit, par le besoin réciproque que ces deux puissances ont l'une de l'autre. La bonne intelligence est entretenue par la flatterie et l'hypocrisie, et les souverains qui réussissent à plier leur despotisme au système du fanatisme religieux, sont les seuls qui soient populaires. Une situation si anormale ne pouvait que soulever des luttes dans les instincts du peuple; malheureusement les malintentionnés en ont seuls et toujours profité, ainsi que nous l'avons vu dans le soulèvement même des Babis.

Les points principaux des réformes conçues par les chefs du babisme étaient ceux-ci : Refréner l'arbitraire du gouvernement, détruire le luxe de la cour et des courtisans, anéantir le pouvoir sans limite ni censure des ministres, des gouverneurs de provinces, et en général de tous les fonctionnaires; changer les *touïouls* « revenus sur les villes, bourgs ou villages [1], » en appointements fixes; forcer les

[1] Les gouverneurs, et généralement les hauts fonctionnaires, au lieu de recevoir des appointements, perçoivent les revenus des villes, bourgs et villages qu'on leur assigne. Ces espèces de fermiers com-

juges à être équitables, les oulémas à être désintéressés, et exiger l'application formelle de la loi. Ces questions étaient depuis longtemps l'objet des conversations et des commentaires parmi le peuple, et excitaient des murmures dans l'Irak et l'Aderbidjan [1]. Mais le but contre lequel les traits de l'indignation publique étaient dirigés était si ferme, si solide, qu'ils en furent brisés, et les tronçons servirent d'armes à une nouvelle tyrannie. Les chefs politiques des Babis voulaient, au nom de la nouvelle doctrine, créer une nouvelle force sûre pour renverser le rocher qui faisait obstacle, persuadés qu'ils étaient que le peuple se précipiterait sur leurs pas et les suivrait dans le chemin qu'ils auraient tracé. Cependant les troubles et les discordes qui s'étaient élevés entre les chefs, qui n'avaient pas l'expérience voulue et ne savaient comment diriger une semblable entreprise, la précipitation des malveillants, l'entraînement de quelques-uns qui ne songeaient qu'à leur position et à leurs intérêts, toutes ces causes

mettent des exactions inimaginables et toujours impunies, ou bien ils vendent leurs droits à d'autres individus qui administrent ces revenus sans honte et surtout sans contrôle. Dans le cas où des plaintes sont portées, elles n'ont jamais de suites et jamais n'en ont eu, les fermiers, à l'aide des liaisons qu'ils ont partout, sachant prévenir les désagréments qui pourraient en résulter pour eux: la main lave la main.

[1] Dans les premiers temps du ministère de Mirza-Taki-Khan, le gouvernement se vit obligé de porter son attention sur quelques-unes de ces aspirations et de leur donner satisfaction : c'est grâce à cela que le premie rministre succomba sous le poids des intrigues, laissant toutefois dans le cœur de la nation un souvenir impérissable.

réunies ne permirent pas de laisser mûrir l'entreprise commencée, et elle n'eut d'autres résultats que cette épouvantable effusion de sang dont nous avons entrepris la relation.

Quoique, en apparence, les Babis n'existent plus, et que ceux qui aspirent à des réformes n'aient aucun appui, cependant les causes qui ont produit le babisme politique agitent encore le sol sur lequel marche la société éclairée en Perse.

A Téhéran et à Tauris, comme nous l'avons déjà dit, il a été fondé depuis peu des loges maçonniques. Des hommes puissants se sont intéressés à cette affaire, et le roi lui-même était disposé à couvrir cet ordre de sa haute protection; mais les vieux ennemis du progrès et des innovations, ainsi que le clergé, ont fortement intrigué contre une semblable nouveauté, et l'on ignore quel en sera le résultat. Dans les cercles de la société éclairée, on se passe de main en main des lettres, des brochures, où l'on traite des mesures de précautions que le gouvernement doit prendre contre les abus des ministres et des courtisans; des écrits contre l'arbitraire des gouverneurs et des fonctionnaires, contre le luxe de la cour et des courtisans, qui ruine le pays; contre le pouvoir sans frein des oulémas; en un mot, contre le règne de l'arbitraire, contre l'absence de la justice.

La description d'un certain rêve écrite dans un langage entraînant, et, à ce qu'on assure, présentée depuis peu au roi par un homme d'État d'une grande

influence, a produit une vive sensation à Téhéran : c'est, dit-on, un exposé allégorique de tout ce qui se passe en Perse. Le rêveur n'y dit rien contre la personne du souverain, il loue, au contraire, son énergie, ses bonnes dispositions pour tout ce qui est bien, son amour pour le peuple, et il lui demande en même temps d'apporter son attention sur cette série d'abus qui existent dans le royaume et qui font tache à son règne. Les améliorations que demande le rêveur sont en effet admirables; elles ne tendent à rien moins qu'à une réforme qui introduirait le principe d'un gouvernement plus régulier.

SECTION II.

COUP D'ŒIL SUR LA DOCTRINE DES BABIS.

Après avoir tracé un aperçu sur le développement du chiisme en Perse depuis les origines de l'islamisme jusqu'au moment où apparurent les Cheïkhites, lesquels contribuèrent à la formation de la secte religioso-philosophique connue sous le nom de *Babisme*, nous ne croyons pas inutile d'expliquer, autant du moins que faire se pourra, au lecteur la doctrine de cette secte.

Les manuscrits dont nous nous sommes le plus souvent servi pour nos recherches étant en arabe et en persan, nous pensons que de profondes investigations sur la doctrine des Babis, fondées sur un examen critique de ces matériaux, nous éloigneraient

du but que nous nous sommes proposé. Ce but est d'initier le public intelligent à des événements qui se sont passés en Perse à une époque récente. Ces événements y ont amené des révolutions, dont les résultats ont été de donner au peuple persan une impulsion qui a suffi pour lui faire faire connaissance avec la liberté et les droits de l'homme.

Un ouvrage savant sur la doctrine des Babis, renfermant un examen critique des matériaux aujourd'hui accessibles, serait sans aucun doute d'un grand intérêt pour les orientalistes européens; mais tant que les matériaux où nous avons puisé ne seront pas mis au jour, tant que nous n'aurons pas entre les mains le vrai Coran des Babis, ainsi que des manuels bien précis sur leur doctrine, il serait trop difficile et trop délicat de prendre sur soi une semblable tâche; nous en laissons l'accomplissement à un temps plus opportun. Pour le moment, nous nous sommes contenté d'examiner la question au point de vue purement littéraire, et autant qu'elle nous est connue par les faits et les traditions.

§ 1. CONVICTIONS DE BAB. LES PREMIERS BABIS.

Dans notre histoire de l'Islam[1], nous avons énoncé nos convictions intimes, que toute idée réellement

[1] Voir dans la *Parole russe*, août 1860, p. 135. Des circonstances indépendantes de notre volonté ne nous ont pas permis d'achever ce travail; mais nous espérons le publier séparément d'ici à peu de temps.

religieuse, n'importe à quelle période et à quel peuple elle appartienne, offre dans sa pureté primitive de hautes pensées dignes de notre méditation, et que cette idée ne peut que se rapprocher de la vérité évangélique.

Comme nous l'avons dit, Bab apparut en Islam avec la pleine conscience des absurdités dont est remplie la religion professée dans sa patrie. Il prêchait l'austérité des mœurs, non-seulement comme l'enseigne la lettre de la loi, mais encore comme le veut le principe moral de la loi. Constamment il parlait sur l'abstinence et la prière, sur la chasteté et sur la charité; c'est là, en réalité, tout ce que nous avons appris sur les premiers temps de sa vie. Ses rêveries étranges, son amour de la solitude, les discours à double sens qu'il tenait à ceux qui voulaient lui arracher les pensées qu'il renfermait en lui-même, soit pour le surprendre et avoir le droit de l'accuser devant le Chariat, ou guidés seulement par le désir de connaître en quoi consistaient ces pensées qu'il tenait soigneusement cachées, tout cela lui attirait sans cesse une foule de curieux et servait à répandre partout les bruits les plus divers sur sa personne. Dans le peuple, on le nommait *medjzoub* « l'extatique, l'illuminé, » et ce nom contribuait beaucoup aux progrès de la secte qui se formait en son nom. Les gens superstitieux voyaient en lui un inspiré, un saint, et ils interprétaient à leur point de vue ses discours à double sens. Les indifférents le considéraient comme un homme dont

l'esprit n'était pas fort sain, comme un fou, et ses persécuteurs ne pouvaient parvenir à le trouver en défaut en quoi que ce fût. Ainsi vécut Bab, longtemps inoffensif, pendant que la communauté des Babis s'organisait secrètement, se recrutant de rêveurs, de mystiques, de superstitieux, qui par habitude attendaient la venue prochaine de l'imam, de révolutionnaires mécontents du gouvernement et du clergé, ainsi que de malintentionnés qui, sous prétexte de babisme, espéraient servir leurs propres intérêts. C'est ainsi qu'il se forma *trois* catégories parmi les Babis : les aveugles adorateurs de Bab, qui appartenaient à la basse classe du peuple, les agitateurs politiques qui s'étaient faits ses disciples, et les sectaires malintentionnés. Les individus appartenant aux deux dernières catégories mettaient tous leurs soins, toute leur ardeur à étendre dans le peuple la renommée de Bab; ils entraînaient les gens à se constituer en société secrète et les engageaient à se soulever contre le pouvoir.

Durant toute cette période, Bab apparaît comme un mythe que ses nombreux admirateurs, répandus par toute la Perse, ne connaissaient pas; ceux même qui l'approchaient ne le comprenaient pas toujours, parce qu'il parlait constamment à double sens et dans un langage peu intelligible. Il s'attachait les hommes par une vie des plus austères, et ne prêchait clairement devant ceux qui l'entouraient que sur ce sujet.

Durant les derniers temps de sa vie silencieuse et

persécutée, le peuple qui venait en foule le contempler de loin n'emportait point d'autres impressions que celles que lui avait laissées son pâle et beau visage, exprimant la souffrance et une douceur indicible, jointe à une patience à toute épreuve.

Le jour de son supplice, tous étaient animés de la plus vive, de la plus profonde compassion pour son innocence, et dans le peuple on ne parlait que de l'injustice du clergé à son égard et de l'arbitraire du gouvernement. Ainsi grandissait la renommée de Bab, et un grand nombre d'individus se livraient aveuglément et sans réflexion au premier venu qui, au nom de Bab, les appelait à embrasser la nouvelle doctrine.

La doctrine de Bab était renfermée dans ce seul axiome : Vivre non selon la lettre de la loi, mais selon l'esprit et dans la méditation de la loi. Selon lui, toutes les traditions transmises à la postérité par les propagateurs de l'islamisme étaient altérées. Dans le Coran qui lui est attribué, nous rencontrons peu de ses propres idées; aussi une seule pensée se présente-t-elle à nous là-dessus, c'est que Bab, bien qu'ayant jusqu'à un certain point travaillé à sa rédaction, se laissa entraîner à subir l'influence des égarements de ses disciples préférés, Seïd-Hassan et Seïd-Housseïn. Le travail principal et définitif de la première rédaction de ce Coran appartient, sans aucun doute, à ces deux disciples de Bab; c'est pourquoi l'étude de ce Coran ne nous dit presque rien de la doctrine de Bab lui-même[1].

[1] Dans le peuple, chacun était pleinement convaincu que Bab avait

Excepté les discours qu'il tenait à ses disciples sur la continence et les efforts qu'ils devaient faire pour vivre selon l'esprit de la loi, nous sommes fondé à lui attribuer encore quelques grandes pensées, sur Dieu, sur l'émancipation de la femme et l'abolition du divorce arbitraire; sur l'idée que tout est pur dans la nature.

1. L'idée de Bab sur Dieu est la même que celle du Coran de Mahomet; mais nous ignorons sa pensée concernant la doctrine sur la divinité, qui est entre les scoliastes musulmans une source de discussions et de disputes sans fin. A en juger par les lettres que nous avons reçues d'un philosophe remarquable (mouhakkik), qui du temps de Bab enseignait sa doctrine dans la Transcaucasie et qui fut interné dans la ville de Smolensk[1], nous voyons que Bab et

composé et écrit son Coran avec une rapidité telle que l'imagination peut à peine la concevoir (mille lignes ou versets dans l'espace d'une heure). Ses disciples faisaient passer cela pour un miracle et confirmaient ainsi son origine mystérieuse. Il est probable que ces bruits circulaient parce que les disciples de Bab, soit flatterie, soit politique, attribuaient à chacune des paroles du maître une signification multiple: chacun de ses mots, disaient-ils, renferme mille pensées, et chacune de ses lignes en vaut mille autres. C'est ainsi qu'ils flattaient Bab et faisaient accroire à la foule ignorante qu'il écrivait mille lignes par heure. Seïd-Housseïn doit en effet être regardé comme le plus habile des sténographes, puisque en un jour il écrivit un gros cahier de phrases incohérentes, pleines de redites sans fin et renfermant bien peu de choses sensées. Ceci néanmoins était communiqué au peuple comme la mystérieuse production du miraculeux Bab. L'exemplaire de son Coran qui se trouve entre mes mains appartient probablement au nombre de ces productions.

[1] Son nom est Seïd-Mir-Abdoul-Kérim. Il y a 29 ans qu'il quitta Ordouabad; son exil a duré 11 ans, par conséquent en 1854 (voir la

ses proches disciples suivaient l'antique doctrine des *mou'tézélites* qui a été en dernier lieu remaniée par les Cheïkhites. Cette doctrine consiste en ce que Dieu, être suprême et créateur de toute la nature visible et invisible, est un, qu'il n'a point son semblable, et que tous ses attributs, tels que l'omniscience, la toute-puissance, la miséricorde, etc. sont éternellement unis à sa suprême existence et qu'il est impossible de les imaginer en dehors de son être comme des abstractions séparées. Les mou'tézélites s'attribuent la primauté de cette doctrine, et disent qu'elle est le résultat des craintes où l'on était que la croyance aux divers attributs intérieurs du Dieu unique ne jetât sur sa suprême existence une ombre de polythéisme. Il faut cependant supposer que cette doctrine leur a été tout simplement transmise de génération en génération par l'antiquité après avoir passé par les adeptes de la philosophie platonicienne. Nous ignorons dans quelle mesure Bab lui-même partageait cette opinion; seulement nous supposons que le Seïd de Smolensk, qui était fort respecté par les sectateurs de Bab, si bien que plusieurs même allèrent le voir secrètement, suivait cette doctrine il y a une douzaine d'années.

2. *Rien n'est impur dans la nature.* Cette vérité évangélique était l'objet de l'enseignement secret et avoué de la doctrine de Bab, doctrine remaniée par

seconde lettre citée plus loin), et peu de temps après l'attentat commis contre le roi, à Téhéran. Nous apprenons que ce Seïd a été mis en liberté et se trouve actuellement à Astrakhan.

celui de ses disciples qui avait pris son nom et sa place dans les événements de Zengan (chap. II, § 13). Dans la création tout est pur, disaient ses disciples[1], mais la tempérance est une vertu indispensable; c'est là la raison pour laquelle, comme nous l'avons dit, Bab ne faisait point usage d'opium, ne fumait pas, et même ne prenait pas de café.

3. *L'égalité des droits pour les hommes comme pour les femmes, l'abolition du divorce arbitraire, la liberté dont la femme doit jouir dans la société.* Ces questions sont traitées dans le Coran de Bab, et, d'après les traditions, toutes sont en rapport avec sa doctrine; tout, d'après cela, nous porte à croire que ces idées appartiennent en propre à Bab, puisque cette doctrine fut prêchée par une femme, sa contemporaine et son disciple, par *Kourret-Oul-Aïn* ou *Tahirè* dont il a été question (chap. II, § 5). Voici, d'après le témoignage de M. Mochenin et d'après celui de M. Sévruguin, le texte du passage du Coran de Bab relatif à cette doctrine : « Aimez vos filles, car elles sont bien plus élevées devant Dieu et elles lui sont

[1] Le *pur* et l'*impur* constituent, chez les musulmans comme chez les Juifs, deux principaux sujets d'interprétation. Dans leurs fikhs (règlements religieux de la loi), une section entière traite ce sujet. Ces raffinements indo-juifs, sur la dictinction du pur et de l'impur, dus dans l'origine à des causes climatériques, furent rejetés par la doctrine du Nouveau Testament. C'est aussi ce que prêche la doctrine de Bab. Moulla-Mohammed-Ali, déjà connu de nos lecteurs, a écrit là-dessus et a prêché publiquement sur cette thèse : il disait que le pur et l'impur n'existent pas, qu'il n'existe que la tempérance et l'intempérance; il recommandait l'une et blâmait l'autre (ch. II, § 13).

bien plus agréables que vos fils. Que celui qui confesse cette croyance ne divorce jamais avec son épouse. Il ne doit point exister de voile entre vous et vos épouses, ce voile serait-il plus fin que la feuille de l'arbre, afin que rien ne soit pour la femme une cause d'affliction, ceci étant pour vous la bénédiction du Seigneur [1]. »

Tous ces principes, formulés par Bab, rapprochent beaucoup sa doctrine du christianisme; aussi regrettons-nous de ne point connaître ses idées sur le Sauveur. Cependant nous ne doutons nullement qu'il n'ait eu sur Jésus une opinion beaucoup plus élevée que la plupart des musulmans, et qu'il ne se soit inspiré à son sujet de l'esprit de la doctrine renfermée dans le Coran de Mahomet. Nous avons vu qu'il prêchait constamment dans cet esprit. Dans le Coran, il est dit que le Christ est le verbe de Dieu et qu'il procède du Saint-Esprit. (Coran, sour. III, v. 40; IV, v. 163; XIX, v. 16.) Par conséquent Bab croyait à ceci du plus haut point de vue de sa contemplation; il y croyait au moins dans le même sens que Mahomet, qui désirait modifier dans ses premiers prosélytes parmi les chrétiens

[1] Dans la copie du Coran de Bab que m'a procurée l'obligeance de M. Khanikoff, je n'ai pu trouver ce passage, ce qui ne veut pas dire qu'il ne s'y trouve pas; mais cette copie, étant composée d'un grand nombre de cahiers sans pagination, sans que rien puisse faire deviner où est le commencement, où est la fin, et, de plus, d'une écriture fine et indéchiffrable, il est impossible d'y trouver ce qu'on y cherche sans être servi par le hasard et sans une grande perte de temps.

leur croyance en Jésus, fils de Marie, né du Saint-Esprit, et par là faire cesser l'antagonisme que les monothélites et les monophysites avaient transmis à la postérité. Nous nous permettrons de faire observer, en passant, que si quelques théologiens chrétiens considèrent l'islamisme comme un schisme du christianisme, ce qu'on ne peut du reste révoquer en doute, le babisme, compris ainsi que nous l'avons exposé, ne peut être considéré que comme un rameau épuré de ce schisme. Le babisme, à son origine, considéré dans ses rapports avec l'islam et d'après les principes antérieurs à sa doctrine, nous offre la même différence que celle qui existe entre le christianisme et le judaïsme. Ainsi, par exemple, les chrétiens reconnaissent le Nouveau Testament, vénèrent les prophètes et regardent les lois de Moïse comme le tabernacle des biens promis par l'Évangile; les Babis reconnaissent le Coran et les traditions (*hadis*) qu'ils considèrent comme les emblèmes des vérités futures du babisme. L'Évangile considère la loi au point de vue spirituel et contemplatif; l'apôtre Paul dit, « Nous savons que la loi est tout esprit; » Bab ordonne de vivre, non d'après la lettre, mais d'après l'esprit de la loi; en un mot, la base sur laquelle repose la doctrine babite a beaucoup de rapport avec le christianisme, et nous pensons que Bab lui-même et quelques autres personnages, tels que Moulla-Mohammed-Ali de Zengan et Seïd, notre philosophe de Smolensk, étaient plutôt chrétiens que musulmans, bien qu'ils portassent ce nom dans

le peuple. Point de doute que le babisme, à son origine, non encore altéré, et tel qu'il ressort des paroles de Bab et des autres maîtres qui ont enseigné cette doctrine, eût été un grand pas fait vers le christianisme si d'ignorants formalistes ne l'avaient défiguré et altéré dans des vues toutes personnelles. Beaucoup de personnes qui ont eu l'occasion de s'entretenir avec des Babis nous ont dit que ceux-ci, en lisant le Nouveau Testament traduit en persan, avaient été tout surpris d'y trouver leur propre doctrine, et qu'ils cherchaient l'occasion de se lier avec des chrétiens; mais comme ces derniers ignorent généralement la langue persane et sont indifférents pour tout ce qui se trouve en dehors du programme de leurs intérêts, ces causes arrêtèrent les tendances des Babis vers le christianisme.

(La fin au prochain cahier.)

EXPLICATION

D'UN MOT DIFFICILE DANS LE LIVRE D'EZRA,

PAR M. J. DERENBOURG.

Les lecteurs et les commentateurs de la Bible connaissent les nombreuses difficultés que leur présentent les livres d'Ezra et de Daniel[1]. Ces difficultés ont leur raison dans l'extrême rareté des textes que nous possédons de la langue, ou plutôt du dialecte dans lequel ces livres sont écrits. La Bible ne nous a conservé que quelques pages du dialecte qu'on est convenu d'appeler le *chaldéen biblique*, et qui, appartenant à un autre âge et peut-être aussi à une autre contrée que ses frères, le chaldéen des Thargoumim et celui des Thalmuds, en diffère singulièrement. Cinq ou six siècles, pour le moins, séparent les paraphrases chaldéennes de la Bible, surtout dans la dernière rédaction que nous avons sous les yeux[2], de ces quelques restes d'une époque

[1] Le nombre des formes et des mots obscurs ou discutables qui se rencontrent dans ces quelques pages est prodigieux. (Voyez Bertheau, *Die Bücher Ezra, Nehemia und Ester*. Leipzig, 1862; *passim*.) Ce commentaire fait partie de l'excellent «Manuel de l'exégèse biblique.»

[2] La critique moderne a établi d'une manière incontestable que ces paraphrases, tout en remontant assez haut quant à leur pre-

antérieure, presque contemporains des monuments cunéiformes. On comprend combien de changements a dû subir, dans un aussi long intervalle, un idiome vulgaire, une sorte de patois, une langue parlée sur une étendue immense, et probablement privée de toute littérature. Les documents et récits conservés dans Daniel et Ezra ont trouvé heureusement un asile dans la Bible, et la sainteté de l'endroit les a mieux protégés que les archives de Suze ou d'Ecbatane ne l'auraient fait.

Mais le passage d'Ezra dont nous voulons parler, et qui a tant exercé la sagacité des commentateurs, n'a pas, comme bien d'autres, un prétexte de son obscurité dans la langue dans laquelle il est écrit. Ce passage n'est pas en araméen, il est en hébreu

mière origine, ont subi des changements continuels et n'ont reçu leur forme actuelle que très-tard. Destinées à l'usage du peuple, qui ne savait plus l'hébreu, elles ont suivi le mouvement du langage. Aucun scrupule n'arrêtait les interprètes, dont le premier devoir était d'être clair et d'être compris. Les archaïsmes et les mots devenus inintelligibles étaient donc impitoyablement sacrifiés et remplacés par des mots et des formes plus modernes, que les masses avaient l'habitude d'entendre dans la vie ordinaire. Les choses se passaient autrement dans les églises chrétiennes. Là certaines traductions, destinées à remplacer complétement le texte hébreu, ont obtenu une grande autorité, qui les a fait maintenir dans leur ancienne rédaction, et les locutions insolites, les tournures vieillies, les désinences grammaticales périmées, les mots passés de mode, tout cet air de vétusté dont ces versions sont couvertes, souvent aux dépens de la clarté, ajoute au respect, à la vénération qu'elles doivent inspirer. Les paraphrases chaldéennes ne devaient jamais suppléer au texte que les Juifs étaient obligés d'étudier. Les interprètes ou *Metourgemin* cherchaient donc avant tout à être fidèles et à se mettre au niveau du langage parlé.

et se trouve dans un court récit placé en tête d'un document et devant servir de transition entre deux morceaux chaldéens. Les difficultés qui s'y rencontrent ont, en outre, ce caractère particulier, qu'elles ne peuvent pas être attribuées à un hasard, à une erreur de copiste, par exemple; elles sont, au contraire, placées là comme à plaisir et avec intention. Nous nous expliquons.

On sait que les textes bibliques étaient dans l'origine dépourvus de points-voyelles, et que longtemps encore après que l'idiome sacré avait disparu de la bouche du peuple et qu'il n'était plus parlé et connu que des savants, les consonnes seules étaient écrites, sans ce luxe de signes et d'accents dont les livres saints sont aujourd'hui comme surchargés. Eh bien, le verset que nous avons en vue, lu sans les voyelles et les accents qui l'accompagnent dans les manuscrits et les éditions, présenterait bien encore quelques irrégularités; mais il n'offrirait pas de difficulté sérieuse à un hébraïsant exercé. La nuit ne se fait qu'à la suite des divers signes que les Massorètes y ont ajoutés; ils ont pourvu un mot d'une ponctuation bizarre qui en fait une forme unique (un ἅπαξ λεγόμενον), tandis qu'il aurait été facile de lui donner des signes différents, qui l'auraient fait entrer dans la série des mots et formes usités; ils ont, en outre, détaché violemment, par l'accent, ce mot de son voisin, auquel il devrait être intimement lié, surtout par suite de la ponctuation dont ils l'avaient doté eux-mêmes.

C'est là un côté de la question qu'on n'a peut-être pas assez envisagé lorsqu'on s'est appliqué à résoudre le problème. Car, enfin, les Massorètes, tout le monde en convient, étaient des hommes fort prudents et fort sensés. Pleins de respect pour les textes sacrés, dont ils se chargeaient de faciliter l'intelligence à la postérité, ils employaient les connaissances vastes et minutieuses que la tradition leur avait léguées à pourvoir ces textes d'un système de signes qui, pour la variété et la richesse, l'emporte sur tout ce qui a jamais été fait, dans aucun pays et à aucune époque, pour une langue morte à laquelle il s'agissait de prêter une vie artificielle. Et ces mêmes hommes se seraient donné la satisfaction d'effacer, dans un cas spécial, toute clarté, et de poser volontairement une énigme qui, depuis des siècles, semble défier les recherches des interprètes ! Nous verrons que poser la question ainsi, c'est faire le premier pas vers la solution.

Mais il est temps de mettre sous les yeux du lecteur le passage dont il s'agit. Nous traduisons d'abord les versets très-faciles qui précèdent : « Après ces événements, pendant le règne d'Artaḥchasta, roi de Perse, Ezra, fils de Saraïa, fils d'Azaria, fils de Ḥilkia......... [1], fils de Pineḥas, fils d'El'azar, fils du grand-prêtre Aron, Ezra, dis-je, monta de Babylone. Ce fut un savant, instruit dans la loi de Moïse, que Jéhova, le Dieu d'Israël, a donnée; le roi lui ac-

[1] Ezra, VII, 1-9. Nous avons omis un grand nombre de noms dans la généalogie d'Ezra.

corda tout ce qu'il demanda, parce que la main de Jéhova, son Dieu, protégeait Ezra. Il monta des enfants d'Israël, des prêtres, des lévites, des chanteurs, des gardiens des portes du sanctuaire, des Netinim (esclaves attachés au service du temple), vers Jérusalem, dans l'année sept du roi Artaḥchasta. Il (Ezra) arriva à Jérusalem dans le cinquième mois de la septième année du roi[1]. » Voici maintenant le verset difficile : כי באחד לחדש הראשון הוא יסד המעלה מבבל ובאחד לחדש החמישי בא אל ירושלם......... Si les signes massorétiques n'y faisaient obstacle, on traduirait facilement : « Car, le premier jour du premier mois, lui (Ezra), il jeta les bases de la montée[2] de Babylone, et, le premier du cinquième mois, il arriva à Jérusalem. » Cette version supposerait la lecture, הוא יִסַּד המעלה, qui s'accorde avec celle des Septante : *αὐτὸς ἐθεμελίωσε τὴν ἀνάβασιν*. Saint Jérôme, sans interpréter notre verset de la même manière, a néanmoins lu comme nous venons de le supposer, puisqu'il traduit, Cœpit ascendere; il est d'accord avec le syrien, ܫܪܝܘ ܠܡܣܩ[3]. Mais notre texte ponctué s'oppose à cette lecture : nous y trouvons הוּא יְסֻד המעלה. A la place d'un verbe, nous

[1] Entre בחדש החמישי et היא (v. 8), il y a sans doute une petite lacune. Voyez cependant Ezra, 6, 15.

[2] Le nom מעלה se disait surtout de l'action de monter vers Jérusalem, et chacun des chants des pèlerins qui se lisent Psaumes 120-134 est appelé pour cette raison שיר המעלות.

[3] Comme on voit, la version syriaque a le pluriel; elle présente le même nombre, v. 8 : ܘܐܬܘ pour ויבא, et, dans notre verset. ܐܬܘ pour בא.

sommes étonné d'avoir devant nous un nom, de la forme de זבול, גבול, etc. écrit sans *vav*, ce qui est rare; puis ce nom est à l'état construit avec המעלה, et est cependant pourvu d'un *zâkèph-katôn*, accent dirimant d'une grande force, puisqu'il figure dans la seconde catégorie des accents disjonctifs[1]. Un tel procédé des Massorètes fait naître trois questions qu'il importe de distinguer : d'abord, pourquoi ont-ils abandonné une lecture simple et facile pour se jeter dans l'aventure d'un texte inexplicable? Puis, le mot יסד admis comme nom, pourquoi ont-ils préféré יְסֻד à יסוד, pour יסוד, qui se rencontre si souvent dans les Écritures avec le sens de « base, fondation? » Et en dernier lieu, comment ont-ils établi cette contradiction choquante dans leur ponctuation, de réunir par les voyelles ce qu'ils séparent ensuite par les accents?

Il n'est peut-être pas difficile de répondre à la première question. La racine יסד signifie « fonder, jeter des fondations; » dans ce sens, elle est employée presque toujours au propre, et nous ne connaissons que deux exemples (Habbacuc, I, 12, et Psaumes, 119, 152) où elle soit prise au figuré. Encore, dans ces passages, יסד a le sens d'« établir solidement, » et non celui de « régler, mettre en ordre, » qu'il faudrait lui donner dans le verset d'Ezra. Nous pouvons bien citer un seul exemple (Esther, I, 8) où

[1] Ni Raschi ni Ibn Ezra ne se sont arrêtés à l'accent disjonctif qui s'oppose à leurs explications. M. Bertheau lui-même (*l. c.* p. 92) a passé sous silence ce côté de l'énigme.

yissad veut dire « il commanda, » et où les Septante le traduisent en effet par ἐπέταξε. Mais le verbe est alors suivi de la préposition על, et, dans notre passage, il faudrait יסד עליהם המעלה, et, plus loin, באו à la place de בא; car, en traduisant ainsi, il ne s'agirait pas d'Ezra lui-même, mais de ceux auxquels il ordonnait de monter. Du reste, le mot ainsi interprété dépasserait la vérité : Ezra n'exerçait aucune espèce de contrainte sur les Juifs établis à Babylone, qui étaient complétement libres de le suivre ou de rester dans leurs foyers; les seules armes dont Ezra pût se servir étaient celles de la persuasion, et la vraie tâche qui lui incombait se bornait à mettre de l'ordre dans le départ de ceux qui, de tous côtés, accouraient vers lui. Ni le mot יסד, ni celui de θεμελιοῦν, par lequel la version grecque a rendu, trop littéralement, le mot hébreu, n'ont à la vérité cette signification. Aussi saint Jérôme, comme les rabbins, a-t-il préféré *cœpit* (Raschi : יסוד תחילת העלייה), mais sans qu'on puisse citer un seul exemple à l'appui de ce sens donné à la racine יסד. — Une autre irrégularité que les Massorètes avaient probablement remarquée dans la leçon de *yissad*, et qui pouvait les détourner de l'adopter, était le mot הוא, placé avant יסד. Rien, en effet, n'explique l'addition du pronom personnel dans ce verset : le sujet n'est point changé, il est le même que dans ויבא, qui précède (v. 8); il est encore le même dans le verbe בא, qui suit. Par conséquent, il n'est pas justifié par une opposition qui

s'établit quelquefois dans un verset entre deux sujets et dont on fait ressortir le premier par le pronom. D'un autre côté, après avoir fixé une date par un mois qu'on ne faisait que compter en hébreu, on a, dans les livres de la Bible postérieurs à l'exil, l'habitude d'ajouter le nom du mois babylonien, précédé du mot הוא. Le livre d'Esther fournit un grand nombre d'exemples de cette nature; on lit ainsi, III, 7 : « Le premier mois, c'est-à-dire le mois de Nisan (בחדש הראשון הוא חדש ניסן) », et, dans le même verset : « Jusqu'au douzième mois, c'est-à-dire le mois d'Adar (לחדש שנים עשר הוא חדש אדר). » Voyez aussi III, 13; VIII, 9; IX, 1; Zacharie, I, 7. On s'attendait donc à trouver une désignation babylonienne après les mots באחד לחדש הראשון הוא. Il est vrai que ni le mot *yissad*, comme lisent plusieurs anciennes versions, ni celui de *yesoud*, comme lit notre texte, ne fournissent une indication de mois semblable.

Les considérations que nous venons de présenter peuvent nous expliquer pourquoi les Massorètes ont rejeté la leçon de *yissad;* mais les deux autres questions restent dans toute leur force. Avant de les aborder, nous avons besoin de mettre en lumière une des pratiques constantes des Massorètes.

Les hébraïsants connaissent toute une série de mots, nommés par les Massorètes des *keri-ketib* (קרי כתיב) et qui sont lus autrement qu'ils ne sont écrits. On a vu dans ces derniers temps que la même singularité existe pour les livres des Parses et que, d'après une note du *Fihrist*, le mot *bisra*, par exem-

ple, écrit en caractère pehlevi בסרא, est lu *kascht* (كوشت), qui signifie «viande» en persan, tandis que le premier mot a le même sens en pehlevi et en araméen[1]. Seulement, comme nous l'avons fait observer ailleurs, chez les Parses, cette habitude a sa racine dans l'aversion que leur inspire l'ancien élément sémitique, mêlé à leur langage, et dans l'ignorance complète de l'araméen dans laquelle ils vivent aujourd'hui. Cependant le respect que leur inspirent leurs livres sacrés ne leur a pas permis d'y effacer les mots en même temps qu'ils en changeaient la lecture. Les choses ne se sont pas passées de même chez les Juifs pour les *keri-ketib*. Les raisons pour lesquelles les Massorètes ne lisent pas toujours les mots tels qu'ils sont écrits sont de différente nature. C'est tantôt le respect qu'ils portent à un nom qui les empêche de le prononcer, comme pour le tétragramme Jéhova (יהוה), pour lequel ils lisent toujours Adonaï (ארני); tantôt le mauvais sens qu'avec le temps un mot a contracté les engage à remplacer ce mot par un autre qui choque moins les oreilles, comme ils disent ישכבנה pour ישגלנה[2]; tantôt aussi ils supposent des fautes dans les textes qui leur présentent des difficultés, et alors, tout en conservant avec un respect religieux les lettres qu'ils ont trouvées dans leurs copies, ils proposent une lec-

[1] Voir l'article de M. Ganneau, dans ce Journal, 1866, vol. I, p. 429, et mes observations à la suite de cet article, p. 440. Sur toute cette matière, il faut consulter, avant tout, l'excellent livre de M. Geiger, *Urschrift* (1857), p. 385 et suiv.

[2] Deutéronome, XXVIII, 30. (Voyez Gesenius, *Thesaurus*, p. 1263.)

ture régulière et plus conforme aux exigences de la grammaire et du lexique. Des exemples de ces derniers *keri-ketib* sont nombreux dans toutes les parties de l'Ancien Testament; mais ils abondent surtout dans le livre d'Ézéchiel, soit que ce prophète vivant à Babylone ait commis lui-même certaines incorrections de langage, soit que les Massorètes disposassent d'exemplaires mal écrits pour cette portion de la Bible. Dans les manuscrits et dans nos éditions, la pratique constamment suivie dans ce cas est celle-ci : le mot est conservé dans sa forme, consacrée par la tradition, mais on lui donne les voyelles et les accents du mot ou de la forme qui doit lui être substitué et qui est écrit au bas de la page. Voici quelques exemples : Le nom de Jérusalem est écrit partout dans la Bible ירושלם; mais ce mot est lu comme s'il y avait *Jerouchalaïm* (יְרוּשָׁלַיִם); aussi le texte porte-t-il partout יְרוּשָׁלַםִ, c'est-à-dire un *ḥîreq* est ajouté après le *pataḥ*, comme si le *yod* y était. Pour ce mot si fréquent, le mot prononcé n'est pas même noté en bas, parce qu'on le suppose connu[1]. Le féminin היא, pour lequel on écrit presque partout dans le Pentateuque הוא, est dans le même cas; on se contente de ponctuer הִוא. Un autre mot, celui de נערה *na'arah*, est écrit dans le Pentateuque נער sans *hé;* il est ponctué

[1] Il est superflu d'ajouter qu'il en est ainsi du tétragramme, et qu'on ne met jamais sous le texte le mot par lequel on le remplace. On sait que la véritable prononciation du tétragramme s'est ainsi complétement perdue.

נער et au bas de la page on ajoute toujours נערה קרי, « lisez *na'arah.* » Genèse, XXX, 11, lorsque Lia donne au fils de sa servante Silpa le nom de *Gad*, elle motive cette appellation en disant בגד[1], ce que les Septante paraissent avoir lu *begad* « avec la bonne fortune, » puisqu'ils traduisent : ἐν τύχῃ. Les Massorètes, qui craignaient probablement qu'on ne vît dans cette lecture une invocation à la déesse de la fortune (cf. Isaïe, XLV, 11), adoptaient pour ce mot un *keri-ketib,* et lisent *bâgâd* בָּגָד, comme s'il y avait deux mots; aussi ils notent au bas de la page בא גד קרי, et dans le texte ils donnent au mot בגד deux accents[2].

[1] Genèse, XXX, 10.

[2] Nous ne pouvons nous empêcher de parler, à cette occasion, de cinq mots de la Bible que les Massorètes ont aussi pourvus de deux accents. Voici comment s'exprime à ce sujet la Massora marginale sur Genèse, V, 29 : ה׳ מילין בתרי טעמי בתלשא גדולה וגריש וסימניהון זה קרבו שובו ולאלה זאת וחקורא יטעים הגריש קודם התלשא אף על פי שהתלשא הגדולה עומדת בראש התיבה קדמא דגרישין בתרא דתלשא וסימן כי תכלה לעשר « Cinq mots sont pourvus de deux accents, savoir du grand *Talcha* et du *Gerèche*; les voici : *zè* (Genèse, V, 29); *kirbou* (Lévitique, X, 4); *choubou* (2 Rois, XVII, 13); *ouleélé* (Ézéchiel, XLVIII, 10); *zôt* (Zophan. II, 15). Le lecteur fera entendre le *Gerèche* avant le *Talcha*, bien que le grand *Talcha* (suivant l'habitude constamment suivie) se trouve à la tête du mot; donc d'abord le *Gerèche*, et ensuite le *Talcha* (peut-être avec allusion au sens de ces deux mots : il faut d'abord *enlever* et ensuite *déraciner*), comme dans le verset Deutéronome, XXVI, 12, où le second mot a le *Gerèche* et le troisième le *Talcha*. » (Voir aussi la Massora marginale sur Lévit. X, 4, qui, plus abrégée pour la note, désigne plus distinctement les versets que ne

Après cette digression un peu longue sur la nature des *keri-ketib*, nous revenons à notre mot יִסֹּר et nous soutenons que la ponctuation et l'accent appartiennent à un autre mot que celui qui se trouve dans notre texte. Seulement le *keri* s'est perdu; il a

le fait celle-ci.) Comme toujours dans la Massora, les arrêts ne sont ni signés, ni motivés; aucun considérant ne les précède, aucun nom ne les suit; et cependant ces décisions mystérieuses ont toujours une raison d'être, souvent subtile jusqu'à l'exagération, rarement fausse. Il s'agit de la découvrir. Parmi les cinq versets réunis dans la Massora que nous traitons, le premier, le quatrième et le cinquième présentent évidemment le même cas; les démonstratifs זה, זאת, אלה, comme on voit, le masculin et le féminin du singulier, ainsi que le pluriel, y sont employés d'une manière absolue, sans être suivis d'un nom déterminé par eux. Les Massorètes paraissent alors avoir suppléé un mot sous-entendu, peut-être dans nos exemples : זה האיש, זאת העיר, אלה הכהנים. Le pronom ayant ainsi la valeur de deux mots, on lui a donné deux accents. Ailleurs, ils ont indiqué d'une manière différente la même opinion qu'il faut sous-entendre un nom déterminé après les démonstratifs cités; car c'est une des singularités des Massorètes, j'aurais presque dit de leurs espiégleries, de ne pas adopter toujours le même moyen pour atteindre le même but. Malgré beaucoup d'exceptions qui, certainement, ont leur raison spéciale, on peut dire qu'en général une locution composée du démonstratif et de deux noms reliés par l'état construit est accentuée par un système suivi de signes, de manière que le démonstratif soit lié avec le premier nom, qui est ainsi détaché du second : par exemple : זֹאת תּוֹרַת הָעֹלָה (Lévit. VI, 2). Les commentateurs ont été scandalisés de ce procédé, qui cependant a seulement pour but de nous avertir que cette locution est égale à זֹאת הַתּוֹרָה תּוֹרַת הָעֹלָה. Par l'accent disjonctif qu'on a donné à תורת, on a montré qu'il fallait tirer de ce mot le complément de זאת; pour le reste, la forme de l'état construit l'attachait assez à העולה pour le préserver de toute équivoque. Ce sont là de petits, de très-petits moyens, si l'on veut; mais on ne niera pas qu'une fois comprises, ces subtilités fournissent le commentaire le plus sommaire qu'on puisse ima-

été même omis au bas de la page avec intention, tandis que les signes avec lesquels il doit être prononcé et accentué sont restés dans le texte et y ont produit les difficultés que nous avons remarquées. Heureusement ces signes vont nous aider à le retrouver.

Le premier jour du premier mois de l'année qui, chez les Perses comme chez les Juifs du temps d'Ezra, commençait par l'équinoxe du printemps, était une fête appelée *nourouz*. Ce mot était écrit chez les Juifs נרוס, et avec les points-voyelles נֻרוּס, ou bien נֻרֻס, si le mot était privé du *vav*. Nous croyons que c'est le mot qui formait le *keri*, du mot יסד; on lisait : הוא נרוס « le premier du premier mois, c'est-à-dire au nourouz, (eut lieu) la montée de Babylone. » Seulement le mot יסד, qui, dans le *ketib*, était lu *yissad*, n'ayant pas de *vav*, prenait la ponctuation du *keri* qui devait lui être assignée, c'est-à-dire le *schareq* à la place du *kibbutz*, devenu impossible dans l'absence du *vav* [1]. Des scrupules exa-

giner. — Nous avons encore à parler du deuxième et du troisième verset de la Massora, que nous avons voulu expliquer. Nous croyons que dans ces deux exemples aussi les Massorètes ont pensé à un mot omis : dans le verset du Lévitique, ils supposaient peut-être קרבו קָלְבֵי (voyez verset 3); dans celui des Rois, ils songeaient à l'habitude de répéter dans cette phrase le mot שובו; conf. Ézéchiel, XXXIII, 11.

[1] L'identité du schureq et du kibbutz est généralement admise; mais on n'a jamais expliqué l'origine de la forme (ֻ) de cette voyelle. Les trois sons de l'*i*, de l'*o* et de l'*ou*, sont rendus par un point, avec cette différence cependant, que, pour le premier son, le point se place au-dessous, pour le second, au-dessus, et

gérés ont fait disparaître le nom d'une fête païenne; les points-voyelles et l'accentuation, nous l'avons dit, lui ont survécu[1].

Il ne nous reste qu'à citer d'abord le passage du Thalmud où l'on parle du nourouz et qu'à démontrer que la ponctuation du mot nourouz, en hébreu, était bien נֻרוּס. La fête de la nouvelle année chez les Perses se trouve mentionnée dans le Thalmud de Jérusalem, traité d'*Aboda-zara*, c. 1, § 2 : רבי הונא בשם רב נחמן בר יעקב נרוס בב' באדר בפרס בעשרים באדר במדי « R. Huna dit, au nom de R. Naḥman ben Jacob : Le nourouz tombe sur le 2 adar en Perse, et sur le 20 adar en Médie[2]. » Pour la prononciation du mot

pour le troisième au milieu de la lettre. Cette dernière façon de placer le point n'est possible que lorsqu'il y a un *vav* après la consonne; autrement, la voyelle se confondrait avec le dagesch. Pour parer à cet inconvénient, on a, dans l'absence du *vav*, placé trois points au-dessous de la lettre; le second seul désigne l'*ou*, les deux autres ne sont ajoutés que pour simuler un milieu, en d'autres termes, le premier et le troisième point représentent la lettre, dans laquelle on a placé le deuxième. C'est à cause de la longueur du signe qu'on lui a donné une direction diagonale, allant de gauche à droite.

[1] Nous n'insistons pas sur la ressemblance matérielle qui existe entre יסר et נרס; le *keri* est souvent sans aucun rapport avec le *ketib*, mais nous tenons à remarquer que dans les Bibles non ponctuées le *keri* ne se met jamais, et que, dans les rouleaux du Pentateuque destinés aux lectures publiques des synagogues, il est même interdit de l'ajouter. Le mot qui doit être *lu* est alors prononcé de mémoire à la place de celui qui est *écrit*. Il importe peut-être aussi de remarquer que le mot יסר, dans les éditions, est pourvu de ce petit anneau (◦), qu'on met d'ordinaire sur les mots qui sont l'objet d'une note massorétique.

[2] M. Schorr (*Haḥaloutz*, recueil hébreu, imprimé à Francfort, 1865, t. VII, p. 51) cite encore d'autres passages de ce Thalmud et

נרוס, nous rappelons ce passage d'Ibn Ezra : « La lettre pourvue d'un scheva qui est suivie de l'une des lettres אחהע, c'est-à-dire des lettres gutturales, est prononcée avec la voyelle qui affecte la lettre suivante : par exemple, le dalet du mot דְעוּ est prononcé avec schureq (*dou'ou*), du mot דְעִי avec *ḥireq* (*dĭi*), du דְעָה avec ségol (*dĕeh*)[1]. » C'est aussi l'opinion de R. Jehuda Ḥayyoudj. On sait que le *rèsch* partage cette particularité des lettres gutturales, et נְרוּס répond par conséquent à *nourouz*.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 12 OCTOBRE 1866.

La séance est ouverte à huit heures par M. Reinaud, président.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu et adopté.

de celui de Babylone, où se trouve aussi mentionnée la fête de Moherdjan (מחירקנה). Il résulterait de ces passages que ces fêtes n'étaient pas célébrées le même jour en Perse et en Médie.

[1] *Zaḥôt* (éd. Lippmann), 2 a. Voyez aussi *Beiträge* d'Ewald et Dukes (Stuttgart, 1844), III, 4 et suiv. Le scheva était d'autant plus propre à exprimer le son de la première syllabe qu'en persan ce mot est écrit tantôt نيروز, tantôt نوروز. On peut remarquer que le ס remplace ici le ز, comme ci-dessus, I, p. 443, סורסי répond à زوارش.

Sont présentés et nommés membres de la Société :

MM. Lucien-Napoléon Wyse, enseigne de vaisseau ;
Charles Briston, pasteur protestant, à Bordeaux.

En l'absence de M. Mohl, M. Barbier de Meynard, secrétaire-adjoint, donne lecture : 1° d'une lettre de M. l'administrateur général de la Bibliothèque impériale, annonçant la réception dans cet établissement des manuscrits tamouls du fonds Ariel; 2° d'un article du *Moniteur universel,* qui signale cet acte de libéralité de la Société asiatique et les avantages que la science doit en retirer.

Le secrétaire-adjoint bibliothécaire demande l'autorisation d'offrir, au nom de la Société, à M. Guyard, quelques ouvrages parmi ceux qui se trouvent en double dans la bibliothèque, à titre d'indemnité pour les soins qu'il a donnés à la réorganisation de la bibliothèque. A la suite des explications données par l'auteur de cette proposition, il est décidé que la liste de ces ouvrages sera arrêtée par une commission composée de MM. Pauthier, Garrez et du bibliothécaire.

M. Behrnauer, secrétaire de la Bibliothèque publique de Dresde, adresse au Conseil un spécimen photographié d'un manuscrit turc, intitulé : *Tévarikhi-Âli-Seldjouk* « Chronique de la famille des Seldjoukides. » Dans une lettre accompagnant cet envoi, il annonce la publication prochaine, par la photographie, de ce document, qui n'aurait pas moins de 552 pages, et dont le prix serait fixé à 20 francs pour les souscripteurs en France.

M. Victor Langlois présente le fac-simile d'un manuscrit de la Géographie de Ptolémée appartenant à un monastère du mont Athos. A la reproduction photographique de cet important document, M. Langlois annonce qu'il doit joindre une introduction historique et un inventaire des chartes, chrysobulles et manuscrits, conservés dans les vingt couvents du mont Athos.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la rédaction. *Journal des Savants*, juillet 1866, in-4°.

Par la Société. *Bulletin de la Société de Géographie*, juin à septembre 1866, in-8°.

Par la Société. *Actes de la Société d'Ethnographie*, t. I, 6° livraison, juin 1865, in-8°.

— *Revue africaine*, juillet 1866.

Par la Société. *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, vol. II, numéros de janvier à décembre 1865; vol. III, numéros de janvier à mars 1866, in-8°.

Par la Société. *Proceedings of the American philosophical Society*, t. X, 1865, n° 74; t. X, 1866, n° 75, in-4°.

— *Transactions of the American philosophical Society*, t. XIII, new series, part II, 1865. Philadelphie, in-4°.

— *Catalogue of the American philosophical Society's library*, part II. Philadelphie, 1866, in-4°.

Par l'auteur. LASSEN. *Indische Alterthumskunde*, t. I, 2° édition. Leipzig, 1866, in-8°.

Par l'auteur. ARNAUD. *Découverte d'un nouvel exemplaire de la table d'Abydos*. Nîmes, 1866.

Par le même. *Coup d'œil général sur les langues sémitiques*. Paris, 1866.

— *Architecture in Darwar and Mysore*, photogr. by the late Dr Pigon and colonel Briggs, with an historical and descriptive memoir, by colonel Meadows Taylor, etc. 1 vol. in-folio.

— *Architecture at Beejapoor*, par les mêmes. Londres, 1866, 1 vol. in-fol.

Par l'auteur. MEHREN. *Cosmographie de Chems-eddîn Dimichqui*, texte arabe. Saint-Pétersbourg, 1866, 1 vol. in-4°, oblong.

Par l'Académie. *Mémoires de l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg*, t. IV, n°s 1 à 7, 1865; t. X, n°s 1 et 2, 1866.

Par l'Académie. *Bulletin de l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg*, t. IX, nos 1 à 4, 1865.

Par l'auteur. Mermet de la Chou. *Dictionnaire français-anglais-japonais*, 1re livraison. Paris, 1866, 1 vol. in-4° (publié par MM. Léon Pagès et Legras).

Par l'auteur. Goldenthal. *Ausführliches Lehrbuch der türkischen Sprache*. Wien, 1865, in-8°.

Par la Bibliothèque. Jong et De Goeje. *Catalogus codicum orientalium Bibliothecæ Academiæ Lugdunensis*, t. IV. Leyde, 1866, in-8°.

Par les auteurs. Leclerc et Lenoir. *Traité de la variole et de la rougeole de Rhazès*. (Extrait de la *Gazette médicale d'Alger*.) Paris, 1866, in-8°.

Par l'auteur. Kali Krishna Bahadur. *A general list of native implements and industrial articles, etc*. Calcutta, 1866, in-8°, broch.

Par l'auteur. Belin. *De l'instruction publique et du mouvement intellectuel en Orient* (Extrait du *Contemporain*, août 1866), in-8°.

Par l'auteur. *Spécimen photographié d'un manuscrit turc*, par M. Behrnauer.

Par les auteurs. *Results of a scientific mission to India and High Asia*, par les frères Schlagentweit, t. IV. Leipzig, 1866, 1 vol. in-4°, avec un atlas in-fol.

Description de l'Afrique et de l'Espagne, par Édrisi, texte arabe publié pour la première fois, d'après les manuscrits de Paris et d'Oxford, avec une traduction, des notes et un glossaire, par R. Dozy et M. J. de Goeje. Leyde, E. J. Brill, 1866. Grand in-8° de XXIII. 391 et 242 pages.

La littérature géographique des Arabes, quoique fertile en productions estimables, n'en offre peut-être aucune qui,

par son étendue, la richesse de ses nomenclatures, le grand nombre et parfois la précision des itinéraires dont elle se compose pour la majeure partie, puisse entrer en lutte avec la géographie d'Édrîsî. Celle-ci possède, en outre, sur toutes les autres un avantage qui n'a pas peu contribué à assurer sa prééminence. C'est qu'elle a été le premier et pendant assez longtemps, quoique sous une forme abrégée, le seul traité géographique arabe qui ait été connu des Occidentaux, tant dans le texte original que par une traduction latine. Cela lui a valu le privilége de servir aux travaux des géographes européens des derniers siècles, et notamment de notre célèbre D'Anville. Mais ce n'est que de nos jours que l'on a pu apprécier toute l'importance de l'ouvrage du savant arabe, et cela, encore, grâce à une traduction publiée aux frais de la Société de géographie de Paris, par un voyageur et orientaliste français, dont le travail, fort défectueux, a été jugé avec une juste mais courtoise sévérité par les deux érudits hollandais qui viennent de nous donner toute la partie d'Édrîsî relative à l'Afrique et à l'Espagne.

Dans le beau volume que nous annonçons, le texte et la traduction du chapitre consacré à l'Espagne appartiennent en propre à M. Dozy; les chapitres relatifs à l'Afrique, y compris l'Égypte, sont dus à un de ses anciens élèves, maintenant son collègue à l'université de Leyde, M. de Goeje. L'introduction et le glossaire ont seuls été faits en collaboration.

Mieux préparés que leur devancier et en possession de plus nombreux secours, les deux nouveaux interprètes du géographe arabe ont pu donner un ouvrage supérieur de tout point à la partie correspondante de celui d'Amédée Jaubert. Leur texte présente le résultat d'une collation attentive des quatre manuscrits connus en Europe; la traduction nous a semblé très-exacte dans presque tous les passages où nous l'avons comparée avec le texte; elle est de plus enrichie de notes nombreuses et dont plusieurs offrent un véritable intérêt, surtout dans la partie consacrée à l'Espagne.

Il pourrait sembler oiseux de s'arrêter longtemps sur le texte même d'Édrîsî, puisqu'il est connu depuis près de trente ans, quoique ce soit par une version bien insuffisante. Je me contenterai de dire que, malgré sa sécheresse apparente, l'ouvrage d'Édrîsî offre nombre de particularités curieuses pour la géographie, l'ethnographie, l'histoire du commerce et de l'industrie au moyen âge. Dans beaucoup de parties de son vaste traité, Édrîsî s'est borné à faire une œuvre de compilateur; mais il a eu le mérite de bien choisir ses matériaux et de pouvoir, en certains cas, les contrôler ou les compléter par l'examen des lieux, car il a visité plusieurs des pays dont il parle, tels que l'Asie Mineure, l'Espagne et le nord de l'Afrique. Comme exemple des renseignements précieux que peut fournir l'ouvrage d'Édrîsî, je me bornerai à transcrire le passage suivant :

« Les habitants de Maroc mangent des sauterelles [1]; on en vend journellement trente charges, plus ou moins, et cette vente était assujettie autrefois à la taxe dite *cabâla*, qui se percevait sur la vente de la plupart des objets fabriqués et de diverses marchandises, telles que la pâtisserie, le savon, le cuivre jaune, les fuseaux à filer, en proportion de la quantité. Lorsque les Maçmouda (c'est-à-dire les Almohades)

[1] Sur l'usage qu'ont certains peuples de se nourrir de sauterelles, on peut voir Adanson, *Voyage au Sénégal*, p. 88, 89; le docteur Shaw, *Travels or observations relating to several parts of Barbary and the Levant*, London, 1757, p. 188; Niebuhr, *Description de l'Arabie*, Amsterdam, 1774, p. 150 et suiv. On lit dans la chronique d'Ibn-Alathyr, sous la date de l'année 422 de l'hégire (1031 de J. C.) : «Il y eut à la Mecque une cherté excessive et le pain y atteignit le prix d'un dinar du Maghreb les 10 rothls; après quoi il fut impossible de s'en procurer. La population de la ville et les pèlerins se virent sur le point de périr. Mais Dieu leur envoya des sauterelles en assez grande quantité pour couvrir tout le sol, et ils en firent usage en place d'autres aliments. Les pèlerins étant ensuite repartis, la situation des gens de la Mecque devint facile. Le motif de cette cherté fut que la crue du Nil en Égypte resta inférieure au niveau habituel; par suite de quoi l'on n'exporta point de blé de cette province à la Mecque.» (Ibn el-Athiri, *Chronicon quod perfectissimum inscribitur, volumen nonum* ... *edidit* Car. Joh. Tornberg; p. 422.)

s'emparèrent du pays, ils supprimèrent entièrement ces sortes de taxes, en exemptèrent le commerce et condamnèrent à mort quiconque les exigerait; c'est pourquoi de nos jours on n'entend plus parler de *cabâla* dans les provinces soumises aux Maçmouda [1].

Maintenant il me reste à présenter quelques observations sur le travail des deux savants professeurs hollandais.

Édrîsî, parlant (p. 88 du texte, p. 103 de la traduction) de la ville de Brechk, située à vingt milles de Cherchâl (Cherchell), dit qu'elle fut conquise par le grand roi Roger (de Sicile), l'an 500. Le chiffre des dizaines et celui des unités sont restés en blanc dans tous les manuscrits, et les éditeurs n'ont pas cherché à suppléer cette lacune, ce qui pourtant ne présentait pas grande difficulté. En effet, on sait par Ibn-Alathyr que la prise de Brechk, par la flotte sicilienne, eut lieu dans l'année 539 de l'hégire, c'est-à-dire du 4 juillet 1144 au 23 juin 1145 [2].

Édrîsî, parlant des Nubiennes (p. 13 du texte, 16 de la traduction), célèbre leurs charmes; puis il ajoute, d'après M. de Goeje : « C'est à cause de ces qualités que les princes de l'Égypte désirent tant en posséder et les *achètent à des prix très-élevés.* » Ces derniers mots ne rendent pas exactement les paroles de l'original : يتنافسون فى اثمانهنّ [3]. Le sens exact est celui-ci : *enchérissent à l'envi l'un de l'autre quand il s'agit de les acquérir.*

Parmi les poissons que l'on trouve dans le Nil, Édrîsî mentionne le sakankour سقنقور. M. de Goeje aurait pu faire observer que cet animal n'est autre que le scinque, et que le voyageur arabe-africain Ibn-Batoutah en a parlé avec quelques détails. Ce dernier voyageur est même en contradiction avec

[1] Édrîsî, *Traduction*, p. 80; cf. p. 391.

[2] Ibn el-Athiri, *Chronicon... volumen undecimum,* edidit C. J. Tornberg; p. 68, l. 4. Cf. Michel Amari, *Bibliotheca arabo-sicula, etc.* Lipsiæ, 1857, p. 287, ligne dernière, et Abou'lféda, *Annales Moslemici,* t. III, p. 492, où il faut lire *Brechk* برشك, au lieu de *Bersec* برسك, que donne le texte.

[3] Au lieu de la 6ᵉ forme, trois manuscrits donnent la 3ᵉ, ينافسون.

Édrîsî, puisqu'il dit que le scinque est mangé par les habitants du Sind[1], tandis que le géographe, son devancier, affirme que le sakankour ne se trouve nulle part ailleurs que dans le Nil jusqu'à Syène.

Page 63 du texte, 73 de la traduction, Édrîsî mentionne deux tribus berbères masmoudiennes, dont M. de Goeje a ainsi lu les noms : Anti Nitât et Antouzgît. Une note sous le second de ces noms dit que la première partie du mot, *ant*, semble remplir la fonction du mot arabe *benou*. On pourrait s'étonner que M. de Goeje n'ait pas reconnu qu'il fallait lire *aït* ou *it*, mot qui, dans la langue berbère, signifie *tribu*, d'autant plus qu'un des quatre manuscrits porte *Aïtourgit*. Le mot *aït* est employé par Ibn-Alathyr, dans son récit des commencements de la dynastie des Almohades, et ce chroniqueur le traduit par le mot arabe *ehl* أهل, qui, entre autres sens, a celui de famille[2]. Je doute qu'à la page 75 du texte, 81 de la traduction, le mot *ollaïk* عليق soit bien rendu par *la lierre* (*sic*). C'est ordinairement par *ronce* que

[1] *Voyages d'Ibn-Batoutah*, publiés et traduits par C. Defrémery et B. R. Sanguinetti, t. III, p. 103. Cf. Abd-Allatif, *Relation de l'Égypte*, traduite par Silvestre de Sacy, p. 142, 143; les *Essais philosophiques sur les mœurs de divers animaux étrangers*, par Foucher d'Obsonville, Paris, 1783, in-8°, p. 36, 37; et le docteur Shaw, *Travels*, p. 348, lequel écrit *Shinkórr*. Berggren reproduit ainsi le nom du scinque: صقنقور (*Guide français-arabe vulgaire*, p. 875, v° *scincus*). Démyry a consacré à cet animal un article assez détaillé. Voyez sa *Grande histoire des animaux* (*Héyat alheywân alcobra*, édition du Caire, t. II, p. 31, 32.) On y lit qu'il y a deux espèces de ce reptile, celle de l'Inde et celle de l'Égypte, et qu'il se nourrit de poissons dans l'eau et sur terre de katha, qu'il avale comme font les serpents. Mais au lieu de بالقطا que porte le texte imprimé, je n'hésite pas à lire avec Abd-Allatif (Cf. *ibidem*, et note 37, p. 161; ou p. 42 du texte arabe, édition de 1789): بالعظا, c'est-à-dire *bilidha*, ou au singulier *idhaya* عظاية, nom d'une petite espèce de lézard (*lacerta ocellata* de Forskal), à laquelle Démyry a consacré un article (*Ibidem*, p. 164, 165).

[2] Édition Tornberg, t. X, p. 456, *sub anno* 514. Cf. un passage d'Abd-Alwahid Almarrécochy (*The history of the Almohades*, édition Dozy, p. 166, lignes 1 et 2), où il est question d'une tribu appelée Aït-Ouéméghar أيت ومغار «ce qui signifie en langue arabe les Bénou Ibn-Ascheikh.»

l'on traduit ce mot arabe. Dans le passage correspondant de la traduction, il est question d'un *touffu* impénétrable. C'est un *fourré* qu'il aurait fallu écrire, pour se conformer à l'usage de notre langue.

Une annexe qui recommande tout particulièrement la publication de MM. Dozy et de Goeje à l'attention des orientalistes, c'est un glossaire qui ne remplit pas moins de cent vingt-trois pages très-compactes, et où se trouvent expliqués tous les mots du texte publié par eux qui manquent dans le dictionnaire de Freytag, ou bien qui y sont interprétés d'une manière fautive ou insuffisante. Un ou deux articles, il est vrai, ont pour objet des significations qui se trouvent indiquées dans le dictionnaire de Freytag. Tel est *téhayyala* تحيّل «se servir de ruses, ruser» (Freytag, *versute egit*). Sous la racine عدن *aduna* «demeurer, rester fixe» (p. 343), on lit que معدن *ma'din*, qui en est dérivé, ne signifie pas proprement une mine, mais en général un endroit où quelque chose se trouve en abondance, de sorte qu'on dit : *ma'din* de bêtes de somme, de marchandises, de boucliers, etc. Cette remarque se trouvait déjà exprimée par Freytag dans les termes suivants : Proprius rei cujuslibet locus, ubi fixa manet. Comme preuve de ce sens du mot *ma'din*, j'ajouterai que, d'après un écrivain arabe-espagnol du commencement du XII[e] siècle, le calife Omar, fils d'Abd Alazyz ou Omar II, s'adressant à un descendant de Mahomet, lui donne les titres suivants : «Ô individu de la famille prophétique, ô siége (*ma'din*) de l'apostolat, etc.[1]»; et que, plus loin, le même auteur se sert de ces mots : وخرجت الحيّة من معدنها «le serpent sortit de son repaire (*madiniha*)[2].»

Plusieurs articles du glossaire en question occupent une certaine étendue, et forment autant de petites dissertations

[1] *Sirâdj-almolouc* ou le *Flambeau des rois*, par Mohammed Attortochy, manuscrit arabe de la Bibliothèque impériale, n° 892, fol. 44 r°, l. 6; ou fol. 21 r° de mon manuscrit.

[2] Manuscrit de la Bibliothèque impériale, fol. 63 r°, l. 8; de mon manuscrit, fol. 30 v°.

philologiques. Nous citerons dans ce nombre les mots سانية *saniya* (p. 320 à 324), عنق *annaka* et *onk* (p. 349), معونة *ma'ouna* (p. 350-352 et 389[1]) et قبو *kabou*, pluriel اقبا *akba* ou اقبية *akbiya* (p. 362 à 364). Mais tous les autres présentent plus ou moins d'intérêt pour l'arabisant, à qui ils permettront de combler de nombreuses lacunes du dictionnaire et d'en faire disparaître plus d'une erreur. Sous le mot قبالة *kabâla*, « impôt non prescrit par le droit canon, taxe, » on trouve cité un passage du marchand voyageur Ibn-Haoukal, qui vivait vers le milieu du x[e] siècle de notre ère. C'est l'auteur arabe le plus ancien chez lequel on ait encore signalé l'emploi de ce mot. On y lit, dans le chapitre relatif à l'Égypte : « La ville de Nestérawa est entourée par des eaux très-poissonneuses, et qui sont frappées d'une taxe (*kabâla*) considérable au profit du souverain. » Ce passage d'un écrivain exact et d'une date relativement ancienne peut fournir une nouvelle preuve en faveur de l'opinion qui tire le mot *gabelle* de l'arabe, par l'intermédiaire de l'espagnol *alcabala*.

Sous la racine خرط *kharatha* (p. 293), on voit que ce verbe signifie « tourner, façonner au tour des ouvrages de bois. » Il paraît, d'après deux passages de Kazouïny, que le substantif خرط *kharth*, dérivé de la même racine, a le sens de « tour. » On lit dans le premier de ces passages que le Thabaristân produit l'arbre appelé *khalendj* خلنج, avec le bois duquel on fabrique des vases, des ustensiles, des plateaux et des écuelles, que l'on exporte à Rey; les artisans de Rey placent ces objets sur le tour يجعلونه فى الخرط une seconde fois, jusqu'à ce qu'ils aient reçu le dernier degré de fini, après quoi on les décore d'ornements[2]. Dans le second

[1] Aux passages de Makrîzy indiqués dans ce très-intéressant article on peut en ajouter un autre, où se trouve mentionné « le marché de l'ambre gris qui, du temps des Fathimites, était une prison connue sous le nom de *ma'ounah* » وسوق العنبر الذى كان اذذاك سجنا يعرف بالمعونة; *Description de l'Égypte*, édition de Boulac, t. II, p. 97, article intitulé : سوق باب الزهومة.

[2] *Athâr albilâd*, édition Wüstenfeld, p. 270, l. 17.

passage on lit que l'on transporte du Thabaristân à Rey des ustensiles et des meubles de bois de *khalendj;* que comme ce bois est dépourvu de poli, les gens de Rey le mettent sur le tour يتركها فى الخرط une seconde fois et le polissent [1].

Sous la racine ضيع on lit que ضيعة *dhaya* signifie « hameau, village, » comme en espagnol *aldea*, qui en dérive. Mais les éditeurs ne citent aucun autre exemple de cette acception que le passage même de leur auteur auquel se rapporte la note. En voici un, emprunté à Kazouïny : كان (الفردوسى) من دهاقين طوس له ملك فى ضيعة يظلمه عامل الضيعة « Firdaoucy (Ferdoussy) était au nombre des cultivateurs du voisinage de la ville de Thous. Il avait une propriété dans un village dont le chef le traitait injustement [2]; » et un autre extrait du *Sirâdj-almolouc* لا انكحك ابنتى الّا ان تجعلى فى صداقها ماية ضيعةٍ خراب « Je ne te donnerai pas ma fille en mariage, à moins que tu ne lui assignes à titre de douaire cent villages ruinés [3]. » De l'espagnol *aldea* on a fait dans le latin du moyen âge *aldea* [4], et en français *aldée*,

[1] *Athâr albilâd,* p. 251. Il est fait mention du bois de *khalendj* dans un autre endroit de Kazouïny (p. 234, l. 10), où il faut lire الخلنج au lieu de الخليج, que porte le texte imprimé.

[2] *Ibidem*, p. 278.

[3] De mon manuscrit, fol. 83 v°. Au lieu de انكحك, تجعلى et خرابٍ le manuscrit 892 donne انكحتك, تقبّلى et خرابًا. Les éditeurs d'Édrisî ont fait observer (p. 293), avec M. Lane, que خرابٌ est un adjectif, qui a le même sens que خَرِبٌ, et ils ont ajouté qu'il ne prend pas de terminaison féminine, remarque qui est confirmée par ce passage du *Sirâdj-almolouc*, et par un autre du même ouvrage (ms. 892, fol. 226 v°, l. 2; de mon manuscrit, fol. 116 r°).

[4] Cf. Ducange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, art. *Aldea*, n° 1. — Sous la racine لزم, MM. Dozy et de Goeje ont cité (p. 377, l. 2) un passage d'Ibn-al-Khathyb, où se trouve employé le mot ضُوَيعَةٌ *Dhaouya*, qui vient de la même racine que ضيعة *dhaya* et signifie « un hameau. » Le pluriel de ضيعة, ضياع, est encore employé, avec le sens de village, dans le *Sirâdj-almolouc* (ms. 892, fol. 239 r°; fol. 122 r° de mon manuscrit).

nom que l'on donne aux bourgs et villages à la côte de Coromandel.

Sous la racine فلفل *falfala*, il est observé que Freytag donne la première forme de ce verbe dans le sens de « crêper, » d'après J. J. Schultens, qui cite deux passages d'Abou'lfaradj, auxquels les savants professeurs de Leyde en ajoutent trois autres de différents écrivains. Je profiterai de cette occasion pour faire remarquer que l'adjectif verbal passif dérivé de cette racine a été reproduit incorrectement dans un passage des *Mille et une nuits*, où il faut lire مُفَلْفَلِين *mofalfalyna*, au lieu de مُغَلْغَلِين *moghalghalyna* [1], et qu'il se rencontre aussi employé dans le *Mostathraf*, à propos d'un saint personnage contemporain d'Omar, fils d'Abd-Alazyz, Atha, fils d'Abou Rabâh, qui était noir et avait les cheveux crépus مفلفل الشعر [2].

Dans un passage de la *Chrestomathie arabe* de Kosegarten (p. 61, l. 4), qui se trouve indiqué dans le glossaire d'Édrisi (*verbo* كرامة *carama*, p. 374, l. 2), je suis fort tenté de croire, d'après l'ensemble du récit, où il est question d'un contemplatif (*arif*), ou mystique, que le mot كرامات *carâmât* ne signifie pas seulement des marques d'estime [3], mais qu'il doit se prendre dans un sens qu'il a parfois dans la langue

[1] *Aventures de Sindbad le marin*, publiées par Langlès, à la suite de la *Grammaire arabe* de Savary, Paris, 1813, p. 494, l. 1. La même mauvaise leçon se retrouve dans la *Chrestomathie arabe* de Humbert, p. 213, l. 14. Quant à l'édition des *Mille et une nuits* publiée à Calcutta par Sir William Macnaghten, elle offre en cet endroit (t. III, p. 40) une rédaction différente.

[2] Édition lithographiée, t. I, p. 174, l. 2.

[3] Aux exemples de cette signification que donnent les éditeurs d'Édrisi, j'en ajouterai un, fourni par le *Sirâdj-almolouc*. Il y est question de la fille d'un roi qui, s'étant cachée sous des habits d'homme, avait été admise dans un monastère. Après sa mort, son secret fut découvert et les anciens compagnons de sa retraite tinrent conseil entre eux, afin de savoir quelle marque de considération, inconnue jusqu'alors, ils donneraient à ses restes mortels تشاوروا فى امره ماذا يحدثون له من الكرامة. Manuscrit 891, fol. 28 v°; ou fol. 80 v° de mon manuscrit.

des Soufis, et d'après lequel il exprime les actions extraordinaires et miraculeuses par lesquelles Dieu manifeste la sainteté de ses serviteurs [1].

A l'article عين *ayn* les deux savants hollandais font observer que l'expression عيون البقر *oyoûn albakar* « yeux de bœuf, » qui désigne proprement une très-belle espèce de raisins grands et noirs, est appliquée chez les Maghrébins à des prunes noires; que le mot *ayn* seul, singulier de *oyoûn*, a le même sens, et qu'enfin *bakar* s'emploie aussi isolément dans le sens de prune. Cependant ils n'en donnent aucun exemple, se contentant de faire observer que Pedro de Alcala traduit *prunier* et *prune* par *abcâra* (ابقارة), pluriel *abcâr* (ابقار), mots dont le dernier est une forme plurielle de *bacar*, dont on a fait ensuite un nom d'unité, en y adaptant la terminaison *a*. Puis ils ajoutent : « Faute d'avoir connu ce sens du mot *bakar*, les traducteurs d'Ibn-Batoutah sont tombés dans une singulière erreur, ce qui leur est arrivé fort rarement, car leur traduction est une des meilleures qui aient été faites. En parlant d'un arbre de l'Inde, le voyageur maghrébin dit (III, p. 127) : « Le fruit est pareil à de grandes courges وجلوده تشبه جلود البقر. » La traduction porte : « Et l'écorce à une peau de bœuf. » Il va sans dire que cette traduction est inadmissible et que بقر a ici le sens de *prunes;* en outre le pronom dans جلوده ne se rapporte pas à l'arbre, mais au fruit, de sorte qu'il faut traduire : « Le fruit ressemble à de grandes courges, et sa pelure à celle des prunes. »

La traduction des deux professeurs hollandais différant sensiblement de celle que j'ai adoptée pour ces mots d'Ibn-Batoutah, de concert avec mon collaborateur, j'ai cru devoir transcrire ici *in extenso* les motifs qu'ils font valoir en faveur de leur opinion. Mais, quelque disposé que je sois à m'incliner devant l'autorité des deux savants orientalistes de Leyde,

[1] Cf. Silvestre de Sacy, *Pend-Nameh* ou le *Livre des Conseils*, p. LXIV et p. 157.

il m'est impossible d'admettre ici la version qu'ils proposent. Outre que le sens de prune pour *bakar* seul ne me paraît pas suffisamment démontré, je pense que dans le passage en question d'Ibn-Batoutah il serait inacceptable. En effet, comment admettre que des fruits pareils pour leur volume à de grosses courges, à des potirons, auraient une enveloppe aussi mince qu'une peau de prune? Le fait, d'ailleurs, est contredit par le passage du voyageur missionnaire Perrin, que nous avons indiqué entre parenthèses dans notre traduction. On y lit que le fruit du jacquier (*autocarpus integrifolia*) est revêtu au dehors d'une tunique ou écorce épaisse, écailleuse, d'une couleur verte foncée. Cela peut se comparer assez bien à une peau ou cuir de bœuf, mais nullement à une peau de prune. D'ailleurs, Marsden, dans son Histoire de Sumatra, dit que l'enveloppe extérieure (*the outer coat*) du fruit est rude au toucher (*rough*)[1]. Enfin, le capitaine Robert Knox atteste que le fruit du jacks est aussi gros qu'un pain de dix-huit livres, qu'il a la couleur verdâtre et est tout hérissé de pointes[2]. Quant à ce qui concerne le pronom dans *djoloadoho*, il suffit de relire notre traduction, à partir de la troisième ligne de la page citée, pour voir que nous l'avons rapporté au fruit et non à l'arbre.

En terminant cette rapide revue de l'important fragment d'Édrîsî, si bien publié, traduit et annoté par les deux savants professeurs de Leyde, qu'il nous soit permis d'émettre un vœu : c'est qu'ils ne s'en tiennent pas à cette portion de l'ouvrage du géographe arabe, et qu'ils y joignent par la suite d'autres chapitres du même traité, notamment ceux qui concernent les pays de l'Europe autres que l'Espagne. C'est une tâche dont personne ne pourrait mieux s'acquitter que le savant orientaliste à qui l'on doit l'*Histoire des Arabes d'Es-*

[1] Ce passage de Marsden se trouve transcrit par feu Samuel Lee, dans sa traduction anglaise de l'abrégé des Voyages d'Ibn-Batoutah (*The travels of Ibn-Batuta*, p. 105, note).

[2] *Relation ou voyage de l'isle de Ceylan*, traduite de l'anglais, Amsterdam 1693, t. I, p. 35.

pagne, puisque à une connaissance très-solide de la langue arabe il joint l'intelligence de presque toutes celles de l'Europe moderne, et que l'enseignement dont il est chargé à l'université de Leyde l'a familiarisé avec l'histoire et la géographie du moyen âge.

Ch. Defrémery.

Catalogue des Manuscrits orientaux de la Bibliothèque impériale. Première série : Catalogues des manuscrits hébreux et samaritains. Paris, Imprimerie impériale, in-4°, 263 pages (1866).

Nous sommes heureux de pouvoir annoncer la publication si longtemps attendue de cette première partie du Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque impériale. Les obstacles qui en ont tant retardé l'impression étant à présent aplanis, on peut espérer voir paraître successivement et dans un temps raisonnable les autres parties de la collection.

Le plan adopté pour ce fascicule, et qui sans doute sera suivi dans tout le reste, répond parfaitement à ce qu'on doit exiger d'un travail de ce genre. A moins de descendre dans les détails et de multiplier les volumes à l'infini, vu les richesses de la Bibliothèque impériale, on devait se borner à donner de chaque manuscrit une notice succincte, suffisante pour établir son identité. On ne trouvera pas une phrase dans ce volume qui soit étrangère au sujet : ni discussions, ni citations inutiles, ni critiques. On comprend que les bibliothèques qui ne possèdent qu'un nombre restreint de volumes donnent à leurs descriptions un développement plus grand, quoique souvent inutile. L'écueil que l'auteur d'un catalogue doit éviter avant tout, c'est la vanité littéraire et la préoccupation de montrer son érudition. Il fait un travail très-utile, très-méritoire, mais un travail ingrat ; il faut en prendre son parti. Du reste, les hommes compétents sau-

ront toujours reconnaître ce qu'il y a de science et d'études difficiles cachées dans un tel livre. Pour attribuer un ouvrage à tel auteur plutôt qu'à un autre, pour déterminer l'époque de sa composition, etc. plusieurs jours de recherches sont parfois nécessaires, et le résultat doit en être donné en quelques mots, sans discussion ni preuves à l'appui.

Voici comment s'exprime, sur la méthode qu'on a suivie, le rapport au Ministre de l'instruction publique, imprimé en tête du volume : « Des travaux importants relatifs à la littérature hébraïque, publiés dans ces dernières années, notamment plusieurs catalogues d'autres bibliothèques publiques et privées, nous ont beaucoup facilité notre tâche. Ces ouvrages nous ont dispensé souvent de donner à nos descriptions des développements qui, autrefois, auraient été inévitables. Nous citerons notamment le Catalogue des livres hébreux imprimés de la bibliothèque Bodléienne d'Oxford, véritable encyclopédie de la littérature hébraïque, qui nous a été d'un précieux secours. Nous avons voulu que nos descriptions fussent toujours suffisantes pour constater l'identité d'un ouvrage. Pour les ouvrages qui ont été publiés et qui par conséquent sont connus, au lieu d'en donner la description, nous nous sommes contenté d'indiquer la date et le lieu de l'édition. Souvent le texte imprimé a été collationné avec celui du manuscrit, et nous avons indiqué les principales différences entre les deux textes. Quant à la distribution des manuscrits, nous avons maintenu en général celle du Catalogue de 1739. Cependant, nous avons entièrement abandonné le classement par ordre de formats, fondé uniquement sur un signe extérieur et d'appréciation variable et souvent arbitraire. Nous avons, dans chaque chapitre, distribué les ouvrages, autant que possible, dans leur ordre chronologique, ou au moins dans l'ordre chronologique de leurs auteurs. Nous avons indiqué, en outre, l'âge des manuscrits, soit en transcrivant la date qu'ils portent eux-mêmes, soit en déterminant leur âge approximatif d'après les signes paléographiques. Nous nous sommes abstenu d'as-

signer une date à ceux chez lesquels ces signes de reconnaissance ne nous ont pas paru assez déterminants. »

On trouve dans ce Catalogue une innovation qui devrait être imitée généralement. Pour les manuscrits qui contiennent des collections de poésies de différents auteurs, on ne s'est pas borné à la désignation par trop vague de « Recueil de poésies, » qu'on trouve ordinairement dans les catalogues; mais comme ces recueils ne contiennent pas tous les mêmes pièces, on a indiqué le commencement de chacune d'elles dans l'ordre dans lequel elles se trouvent dans chaque manuscrit.

Le titre du cahier ne porte pas les noms des savants qui ont successivement pris part à ce travail; mais il est juste qu'on sache à qui on le doit. La description des manuscrits a été commencée par M. Munk, continuée par MM. Derenbourg et Franck, et terminée par M. Zotenberg, qui a ensuite été chargé de compléter, coordonner, publier et corriger le Catalogue entier. La dernière correction des épreuves a été faite par M. Derenbourg. C'est à son grand honneur que l'Imprimerie impériale a su conserver systématiquement l'excellente habitude des grands imprimeurs d'autrefois, de confier la dernière révision des épreuves à de véritables savants. — J. M.

Dictionnaire géographique de Yacout, texte arabe, publié par M. Ferdinand Wüstenfeld. Leipzig, quatre gros volumes in-8°.

Le dictionnaire géographique de Yacout a été signalé de tout temps comme un des principaux ouvrages qu'offre la littérature arabe. L'auteur, qui vivait dans la dernière moitié du XIIe siècle et au commencement du XIIIe, vit de ses yeux une grande partie de l'Asie; de plus il était érudit, et comme il faisait le commerce des livres, il put profiter de bien des traités qui ne nous sont point parvenus. Déjà dans ce re-

cueil (*Journal asiatique* d'août-septembre 1860) je me suis étendu à ce sujet.

La publication du dictionnaire de Yacout présentait de très-grandes difficultés. Il y est traité de matières très-variées; on y trouve notamment un grand nombre de fragments de poésie; et comme les copistes ne sont pas toujours des hommes instruits, bien des endroits étaient altérés, bien des passages avaient été omis. Ajoutez à cela que les exemplaires sont rares.

Dans ces dernières années, la Bibliothèque impériale de Paris et la Bibliothèque royale de Berlin ont acquis des exemplaires; celui de la Bibliothèque de Paris a été offert par M. Schefer. M. Wüstenfeld, professeur à l'Université de Gœttingue et avantageusement connu par ses belles et bonnes éditions de l'*Adjayb-al-Makhloukat* et de l'*Atsar-al-Bilad*, de Cazouyny, du *Moschtarik* de Yakout, des Chroniques de la Mecque, etc. a pensé que le moment était arrivé de remplir cette grande lacune. Il a reçu communication des exemplaires de Saint-Pétersbourg, Paris et Berlin, et s'est mis aussitôt à faire une copie corrigée et complétée d'après les divers exemplaires. Pour les fragments de poésie, il a recouru aux ouvrages mêmes, à Paris, dans les différentes bibliothèques de l'Europe, soit par lui-même, soit par ses amis. La copie étant prête, il a commencé l'impression, et maintenant chacun peut avoir à sa disposition la première livraison, qui forme les 480 premières pages du premier volume. Pour donner une idée de l'état défectueux où se trouvaient les manuscrits, il suffira de dire que dans l'exemplaire de Paris, qui en général paraît être le meilleur de tous, les cartes étaient restées en blanc. Est-ce à dire que le texte établi par l'éditeur a reçu de prime abord toute la perfection désirable? Cela n'est pas probable. L'éditeur annonce lui-même dans l'avertissement provisoire placé en tête de la livraison, que de nouveaux exemplaires se présentent, et qu'il va se hâter de revoir de nouveau sa copie. Mais le fond existe. Après tout, M. Wüstenfeld exécute ici ce que

personne vraisemblablement n'aurait entrepris de longtemps. Que grâces donc lui soient rendues. L'édition se publie aux frais de la Société orientale d'Allemagne, qui a déjà tant fait pour les études de son ressort.

REINAUD.

Ausführliches Lehrbuch der türkischen Sprache, von Dr Jacob GOLDENTHAL. Vienne, 1865, 8°. Impr. impériale.

L'auteur de cette nouvelle grammaire revendique, dans son avant-propos, le double mérite d'une exposition claire et exacte et celui d'une méthode nouvelle, indépendante des voies suivies jusqu'ici. Nous voudrions lui donner satisfaction sur ces deux points; mais si nous sommes heureux de rendre hommage à la clarté et à la netteté de ses définitions grammaticales (et c'est aux écoles allemandes qu'il appartient surtout d'apprécier ce mérite), nous avouons ne pas avoir su trouver dans ce livre soit un système nouveau, soit même un progrès sur les travaux si nombreux dont la langue ottomane a été l'objet depuis deux siècles.

Le plan suivi par M. Goldenthal ne diffère pas sensiblement de celui qui a été inauguré par Meninski dans ses *Linguarum orientalium institutiones* (Vienne, 1680). Chaque partie du discours y est étudiée dans sa structure si simple, qui est, on le sait, celle de tous les dialectes tartares; elle est suivie d'un examen abrégé des règles de la grammaire persane et de la grammaire arabe. A l'époque où Meninski rendait par ses ouvrages de si notables services à l'étude des trois principales langues musulmanes, le défaut ou l'insuffisance des traités élémentaires rendait indispensable l'usage d'une grammaire trilingue. Il n'en est plus de même aujourd'hui, grâce aux développements que les études grammaticales et lexicographiques ont reçus en Europe. Chacun des trois idiomes qui, par leur fusion, ont donné naissance au

langage parlé et écrit des Ottomans doit être étudié en soi et, autant que possible, simultanément; car de même qu'un dictionnaire *complet* de leur langue est tenu, par les Turcs eux-mêmes, pour une œuvre inexécutable, de même une grammaire où ces trois éléments constitutifs sont réunis ne peut qu'inspirer aux commençants une terreur légitime, sans les dispenser de recourir promptement aux traités particuliers composés pour chacune de ces langues. Au lieu de se charger de ce bagage inutile, M. Goldenthal aurait mieux fait, selon nous, de donner à l'étude de la syntaxe, à l'analyse de la période turque si embarrassée, si mal à l'aise dans ses vêtements d'emprunt, une place que nul travail scientifique ne doit désormais lui refuser. A défaut de la pratique de la langue vivante, l'auteur aurait pu trouver dans ses lectures, aussi bien que dans les grammaires de Viguier et de Redhouse, les éléments nécessaires à ce travail. On regrette de ne pas voir dans l'ouvrage de M. Goldenthal les traces d'une connaissance usuelle de la langue osmanli, de ses transformations et de son état actuel. Un trop grand nombre de mots s'y montrent avec une physionomie surannée : كيتمك pour كتمك *guitmek*, aller; دورت pour درت *deurt*, quatre; اوترمق pour اوطورمق *otourmaq*, s'asseoir. Mais l'orthographe turque est encore si peu fixée qu'il serait injuste de s'en faire une arme contre le grammairien, et tout au plus est-on en droit d'exiger qu'il tienne compte des formes qui ont pour elles la consécration de l'usage à Constantinople. Passons également sur quelques erreurs de prononciation, comme *eyi chikr* au lieu de *eyi chukur*, « bien, merci, » p. 186; ou sur la prononciation, soi-disant provinciale, *seviur, guidiur* (tout au plus prononce-t-on *seviir, guidiir*, à Erzeroum), opposée à celle de la capitale, *sevior, guidior*, v. p. 126.

Ces inexactitudes et d'autres du même genre, comme, p. 134, كندكمده au lieu de كندبكمده; p. 137, قلعيه au lieu de قلعه يه, « à la forteresse; » p. 143, فيلان au lieu de فلان, « un tel, » peuvent être considérées à la rigueur comme des

erreurs typographiques, excusables dans un livre où les exemples se trouvent en aussi grand nombre. Mais voici quelques inattentions plus graves que l'auteur voudra bien nous permettre de lui signaler. P. 48, à l'appui de la règle concernant l'accord de l'adjectif arabe avec le nom turc ou arabe, on trouve le paradigme حسن او et حسن بيت, « la belle maison; » il y a là une combinaison tout à fait arbitraire et que repousse le génie de la langue; il fallait dire كوزل او en employant deux mots d'origine turque, ou bien بيت حسن *beïti hassan*, avec l'*izafet* persan. Dans l'exemple précité, un Turc rejettera *hassan ev* comme une locution barbare, ensuite il lira *husni beit*, « la beauté de la maison. » — P. 75, en expliquant les altérations euphoniques que subissent certaines lettres finales, suivies du pronom possessif م, l'auteur donne pour exemple پوت « idole, » qui, uni au suffixe de première personne, se change en پودم par l'adoucissement du ت final en د; malheureusement cette règle, vraie en soi, ne s'applique qu'aux vocables turcs, et پوت étant un mot persan, l'exemple tombe à faux. — P. 90, « au lieu de *bou* et *chou*, ceci, cela, on trouve aussi, mais très-rarement (*aber sehr selten*) *ichbou* et *chôl.* » Qu'on ouvre le premier livre venu, depuis le conte populaire jusqu'aux ouvrages du style le plus pur, on trouvera à chaque page ces deux pronoms démonstratifs que le langage familier, lui aussi, est loin de répudier. — P. 94, « personne n'est venu, *hitch kimseh kimesneh guelmedy.* » Il est impossible de comprendre le rôle que joue ici *kimesneh* rapproché de *kimseh*, à moins que, dans la pensée de l'auteur, il ne soit destiné à donner plus de force à la négation. C'est là sans doute une de ces innovations auxquelles il est fait allusion dans l'avant-propos; mais il est douteux que les Turcs s'en accommodent. La même observation s'applique au dernier exemple de la page 182. — Plus loin, p. 204, après avoir défini l'emploi de la postposition جلين (limitée aujourd'hui au style poétique, ce qui aurait dû être dit) et de son abréviation لين, l'auteur ajoute que cette dernière perd quelquefois son ل et,

par mégarde sans doute, il donne comme preuve à l'appui le mot صباحين, « le matin, de bonne heure. » Mais, dans ce cas surtout, le *lam* n'est jamais supprimé et personne n'ignore que la seule forme adoptée est *sabahleïn*. — P. 208, « la postposition ده ajoutée à l'infinitif indique une action qui se fait dans le temps où l'on parle : يازمقده يم, je suis occupé à écrire. » Cette explication est juste, mais elle s'arrête en route, et la lecture des ouvrages modernes aurait fourni la preuve que ده, en pareil cas, indique aussi très-souvent l'usage constant, la permanence, l'habitude, etc. En soumettant à l'auteur ces observations, qu'il nous aurait été facile de multiplier, nous avons voulu seulement lui prouver avec quel soin nous avons lu son livre et combien nous désirons voir perfectionner un travail consciencieusement élaboré, dont quelques imperfections de détail n'amoindrissent ni l'utilité, ni le mérite réel.

C. Barbier de Meynard.

A handbook of Sanscrit literature, etc. by George Small, London, 1866, Williams and Norgate, in-12 de xx et 208 pp.

Multum in parvo, c'est ce qu'on peut dire de ce tableau abrégé de la littérature sanscrite que nous donne le Révérend M. Small, qu'un long séjour à Calcutta et à Bénarès a familiarisé tant avec la langue ancienne qu'avec la principale langue moderne de l'Inde. Après avoir publié une édition de la grammaire hindoustani d'Eastwick, il met maintenant au jour non pas une grammaire sanscrite, car il en existe déjà un bon nombre, mais, ce qui vaut bien mieux pour les besoins actuels des lettrés, un tableau synoptique de la littérature de cette belle langue de l'Inde d'autrefois. L'utilité de cet ouvrage ne peut manquer d'être appréciée non-seulement par les étudiants, mais par ceux qui, déjà instruits des choses qui y sont traitées, les trouvent ici réu-

nies en résumé et de façon à les leur rappeler aisément dans l'occasion. La classification simple et naturelle que M. Small a adoptée rend, en effet, facile et commode l'usage de ce *compendium*, et le soin qu'a eu l'auteur d'employer pour les mots sanscrits les caractères dévanagaris ne peut que satisfaire l'indianiste qui aime à voir ces mots revêtus de leur costume indigène.

GARCIN DE TASSY.

DELLA TIPOGRAFIA POLIGLOTTA DI PROPAGANDA, discorso per Melchiorre GALEOTTI. Torino, 1866, 12mo, XII, 106 pp.

Cette notice fait connaître le développement, la prospérité, puis la décadence de l'imprimerie de la Propagande et les tentatives qui ont été faites et qu'on fait en ce moment pour lui rendre son ancien éclat; et elle annonce les projets de publications nouvelles qu'on a en vue. Il y a même trois ouvrages dont l'impression est commencée, c'est à savoir : 1° *Il codice greco palimpsesto scoperto dai Monaci Basiliani di Grotta-Ferrata.* 2° *Variæ lectiones vulgatæ latinæ Bibliorum editionis*, dont il a paru deux volumes. 3° *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta.* C'est le chevalier Marietti, aujourd'hui à la tête de cette imprimerie, qui veut la relever et la mettre au niveau des établissements européens du même genre. La notice est suivie d'un appendice contenant des documents peu connus sur cette typographie, jadis célèbre surtout par la quantité de ses divers types orientaux et par les publications dans lesquelles ils ont été employés.

GARCIN DE TASSY.

飛龍報篇. *The Flying-Dragon Reporter*, in-folio.

Il vient de paraître, à Londres, sous ce titre, un journal rédigé en langue chinoise, destiné à donner aux populations de l'extrême Orient qui comprennent l'écriture idéographique, un résumé des nouvelles politiques de l'Europe, ainsi que des notices sur les progrès et les applications de nos sciences industrielles. Le directeur-fondateur de ce journal est le Révérend J. Summers, professeur au King's College, qui a essayé, dans ces derniers temps, de faire revivre en Europe un recueil anglo-chinois, le *Chinese Repository*, dont la publication avait été interrompue après vingt années d'existence et de succès scientifiques et littéraires.

Le nouveau journal de M. Summers, à la collaboration duquel est évidemment attaché quelque lettré chinois, a cela d'intéressant qu'il nous montre comment l'idiome écrit du Céleste-Empire peut se plier aux exigences des idées modernes et des inventions européennes. Il faut dire toutefois que le besoin d'exprimer en caractères idéographiques une foule de mots, n'ayant pas encore de correspondants accrédités en chinois, oblige le rédacteur à faire un usage fréquent de néologismes qui rendent son style souvent obscur, pour ne pas dire inintelligible. La multiplicité des noms propres occidentaux, figurés en signes phonétiques, ne contribue pas médiocrement à cette obscurité.

A cela près, le *Feï-loung-pao-pien*, s'il trouve des moyens d'existence dans le public, est peut-être appelé à rendre des services aux Chinois pour qui il est rédigé, et auxquels il fera connaître plus d'un fait curieux de notre civilisation dont ils seraient peut-être longtemps à soupçonner l'existence sans le secours d'un journal publié de la sorte à leur intention.

Léon de Rosny.

Catalogue des manuscrits arméniens de la Bibliothèque patriarcale d'Edchmiadzin, par Jacques Garénian. Tiflis, 1863, 230 pag. in-4°.

Un arménien zélé vient de publier le catalogue complet de tous les manuscrits arméniens conservés dans le monastère d'Edchmiadzin, avec l'autorisation du feu patriarche Mathéos. C'est un service immense rendu aux études orientales et que nous nous faisons un plaisir de signaler à l'attention du public savant. Ce catalogue a été rédigé par ordre de matières ; il comprend 2340 numéros. Tous les manuscrits les plus importants ont été décrits avec soin ; les dates ont été fixées au moyen des deux ères arménienne et de la naissance du Christ. La préface, signée par M. J. Garénian, renferme un avis qu'il est bon de signaler ; c'est que les orientalistes qui voudront obtenir la copie des manuscrits mentionnés dans ce catalogue pourront l'obtenir de l'administration du monastère, en soldant d'avance le prix de la copie et du papier.

Dans une lettre que Mgr Isaïe, patriarche arménien de Jérusalem et supérieur du couvent de Saint-Jacques, m'a fait l'honneur de m'écrire récemment, ce prélat m'annonce qu'il se dispose à faire publier le catalogue des manuscrits de Saint-Jacques, et que, dès que l'inventaire sera terminé, il le mettra sous presse dans la typographie de ce monastère, à laquelle on doit déjà des éditions de l'Histoire de Jean Catholicos (1843), de celle d'Élisée (1865), des prières de saint Éphrem le Syrien (1865), etc.

V. Langlois.

VENTE DE LA COLLECTION DE M. CAYOL.

Nous croyons devoir annoncer aux amateurs des lettres orientales la vente prochaine d'une assez importante collec-

tion, provenant de la succession de M. Henri Cayol, numismate distingué, décédé à Constantinople durant le choléra d'août 1865. Venu dans cette ville il y a plus de trente années, M. Cayol y fonda l'une des premières imprimeries qu'il y eût alors, et, depuis cette époque, il s'appliqua, selon ses goûts, à réunir, en médailles et en manuscrits, tout ce qui lui paraissait avoir un intérêt scientifique. — Le catalogue de ses livres orientaux manuscrits et imprimés a été dressé, à son décès, par un efendi ottoman, et forme une plaquette de 78 pages in-8°, lithographiées, renfermant l'indication, malheureusement trop sommaire, de 2,207 articles de manuscrits arabes, persans, turcs et djaghataï. Ces manuscrits, généralement remarquables, soit par leur contenu, soit par leur état de conservation, traitent des sujets les plus variés, tels que l'exégèse, l'histoire, la géographie, les sciences morales, politiques et philosophiques, la poésie, la grammaire, la rédaction, etc. et certains d'entre eux, tels que le *taqvim* et le *fezliké* de Hadji khalfa entre autres, sont autographes ou revus et corrigés par leurs auteurs. — Le catalogue se trouve, à Constantinople, chez M. Mille, liquidateur de la succession.

BELIN.

ERRATA.

Dans le n° de juin, pag. 558, il s'est glissé deux fautes typographiques dans la note relative à un journal arménien fondé au Caire. Il faut lire արմաւենի « la palme » et Փարիզ « Paris. » Je profite de cette occasion pour annoncer l'apparition d'un autre journal arménien qui se publie au couvent de Saint-Jacques, à Jérusalem, depuis le mois de janvier dernier, et dont l'éditeur est Mgr Isaïe, patriarche arménien; cette feuille s'appelle Սիոն « Sion. » Le journal Կիլիկիա « la Cilicie, » qui était rédigé à Paris et s'imprimait à Constantinople, a changé de nom et s'appelle actuellement Փունջ « le Bouquet. » Son rédacteur est M. Aladjadjian. — V. L.

JOURNAL ASIATIQUE.

DÉCEMBRE 1866.

APERÇU DE LA LANGUE CORÉENNE,

PAR M. LÉON DE ROSNY.

DEUXIÈME ARTICLE [1].

Dans la première partie de ce mémoire, nous nous sommes attaché à faire connaître les éléments de l'écriture actuellement usitée par les indigènes de la Corée, et nous avons étudié le dialecte chinois de cette presqu'île dans ses rapports avec les dialectes analogues du Japon, du Foh-kien, du Kouang-toung et de la Cochinchine. Nous avons, en outre, essayé de réunir un petit nombre de renseignements sur le système grammatical de la langue coréenne et de signaler les analogies qu'on y découvrait avec les idiomes tartares de l'Asie centrale. Il nous reste à examiner quelques points de philologie et d'histoire

[1] Voyez le premier article dans le cahier de mars-avril 1864, 6e série, t. III, p. 287 et suivantes. Dans tout le cours de ce travail, les noms relatifs à la Corée ont été transcrits suivant l'orthographe coréenne, sauf un certain nombre de cas où l'on s'est servi de l'orthographe chinoise, ce qui a été indiqué d'ailleurs par un astérisque *.

qui se rattachent directement à notre sujet et aux conclusions ethnographiques que nous avons été tenté d'en tirer. Plus tard nous essayerons de développer nos idées au sujet d'une civilisation encore si peu connue et cependant si digne de l'être, eu égard à ses rapports avec les principales civilisations de l'extrême Orient et même de la région moyenne du continent asiatique. En attendant, bornons-nous à poser la question sur des bases qui nous paraissent solides et à l'appuyer sur les documents orientaux qui ont été mis à notre disposition.

V. — DE L'INFLUENCE DES MIGRATIONS BOUDDHIQUES SUR LE DÉVELOPPEMENT DE LA LITTÉRATURE EN CORÉE.

On a vu, dans ce que nous avons dit de l'alphabet coréen, que la plupart des consonnes de cet alphabet présentaient de singulières analogies de formes avec les consonnes de l'alphabet tibétain; nous n'avons pas cru cependant devoir nous hâter d'en tirer les conséquences qu'il semblait naturel au premier abord de déduire de cette comparaison. Néanmoins il est intéressant d'examiner les faits historiques que l'on peut rattacher plus ou moins directement à ce curieux problème de philologie, avec l'espoir de nous rapprocher ainsi du but qu'il serait si désirable d'atteindre.

Les annales chinoises et mandchoues des dynasties tartares qui ont successivement occupé, durant le moyen âge, le trône de la Chine, nous apprennent que les *Ouigours* et les autres populations d'origine

turque entrèrent de bonne heure en correspondance diplomatique avec le Céleste Empire, et cela au moyen de caractères qui leur étaient particuliers. Nous savons également que les Tartares *Tsi-tan*, établis en Chine vers le milieu du xe siècle, avaient un alphabet particulier, et que les *Nìu-tchĭh*, rivaux du *Liao* et fondateurs de la dynastie des *Kin*, dans leur orgueil national, voulurent aussi posséder un alphabet particulier qui fut composé par décret, mis en usage dans l'empire, et employé pour des traductions de quelques-uns des plus célèbres ouvrages de Confucius et de son école[1]. Tous ces alphabets, de provenance officielle, furent plus ou moins basés sur les écritures alors connues et usitées dans l'Asie orientale, et il paraît tout naturel de supposer qu'il en était de même de l'écriture coréenne.

La civilisation, bien que très-ancienne dans le pays de *Tchô-sen*, si l'on en croit les historiens de la Chine et du Japon, y demeura longtemps dans un état fort rudimentaire. Il parut donc peu probable que cet alphabet coréen eût été inventé de toutes pièces par les indigènes, surtout eu égard à sa perfection relative, si on le compare d'un côté à l'écriture idéographique infiniment complexe de la Chine, de l'autre à l'écriture syllabique du Japon, qui n'est jamais parvenue à noter les consonnes, abstraction

[1] Voyez, pour plus de détails sur cette intéressante question, la notice que j'ai donnée dans la *Revue orientale et américaine*, 1re série, t. VI, p. 376 et suivantes, sur les Nìu-tchĭh, leur langue et leu littérature.

faite des différentes voyelles qui peuvent leur être attachées. Ensuite, on était porté à croire que l'on avait dû former cet alphabet soit avec des fragments de caractères chinois, comme l'alphabet japonais *kata-kana*, soit avec des signes idéographiques employés phonétiquement comme dans l'écriture introduite dans l'île de Nippon en l'an 1001 de notre ère par le moine *Zyak-seô*[1], soit enfin avec des éléments de caractères chinois combinés de façon à former de nouveaux signes idéographiques, comme cela a eu lieu chez les Annamites[2] et probablement aussi chez les Nìu-tchĭh.

Divers ordres de faits pourraient servir à appuyer de telles conjectures. Si des travaux récents ne permettent plus de supposer avec Abel Rémusat que l'alphabet des *Kīn* ait été identique avec celui du *Tch'âo-sīen** (lequel en diffère considérablement), M. Wylie croit qu'il n'en est pas de même de l'alphabet des *Lîao*[3]. A part les conséquences qu'on pourrait tirer de la proximité du pays des Coréens et de celui des Lîao, « l'apparence des caractères de ces derniers, dit le savant orientaliste anglais[4], comparée avec les renseignements que nous avons du

[1] Voyez ma notice sur l'écriture au Japon, d'après les documents originaux, dans la *Revue orientale et américaine*, première série, t. VIII, p. 202 et suiv.

[2] Cf. Cortambert et de Rosny, *Tableau de la Cochinchine*, publié sous les auspices de la Société d'ethnographie, 3e partie.

[3] Cf. M. Wylie, dans le *Journal of the R. Asiatic Society*, 1860. t. XVII, p. 331 et passim.

[4] Wylie, *loc. citat.*

Tsi-tan, d'après les historiens chinois, semble favoriser cette supposition. Ces renseignements nous disent que les caractères étaient formés par une modification de l'écriture dite des bureaux, ou *Li-choū*, et il ne faut pas un grand effort d'imagination pour reconnaître de la ressemblance entre les éléments de l'écriture coréenne et les caractères chinois de la dynastie des Hàn. Le système de groupement des caractères coréens répond également à celui de l'inscription de *Kìen-tchœōu* (dans le Chen-si) en écriture *kīn*. L'ordre de succession observé dans les mots écrits en coréen est d'abord en haut à gauche, puis à droite, puis enfin en bas; et la présomption est que la même règle préside à la composition de l'écriture *nìu-tchĭh*. »

Sans vouloir repousser absolument l'induction de M. Wylie, il nous semble qu'il s'élève à l'encontre de fortes objections qu'il n'a pas suffisamment écartées, et même, dans le passage précédent, quelques inexactitudes qui, bien que légères en apparence, acquièrent cependant du poids dans une question encore si obscure et abordée au moyen de si nombreuses hypothèses. Que les écritures des *K'ĭ-tān* et des *Lìao* soient des dérivations du *Li-choū*, c'est ce qu'il faut admettre sur la foi des historiens chinois; que l'on dise même que le mode de tracer des caractères coréens est le même que celui du *Li-choū*, c'est ce qu'on peut encore admettre; mais ce qu'il faut absolument repousser, c'est une parenté réelle entre l'écriture relativement si parfaite du *Tch'āo-*

sien et les tentatives avortées des conquérants tartares pour donner aux peuples de l'autre côté du *Tch'ăng-pĕh-chān* une écriture nationale. Ensuite rien ne prouve que le mode de groupement des signes coréens et kīn soit identique : l'examen de l'inscription publiée par M. Wylie établit évidemment le contraire. Enfin l'illustre sinologue est dans l'erreur quand il indique l'ordre de succession des lettres dans les mots coréens (qui peuvent non-seulement se grouper comme il l'indique, mais tout autrement encore), et sa présomption relative à l'écriture des *Nìu-tchĭh* n'a plus de raison d'existence.

M. Wylie, dans le beau travail que nous venons de citer, reconnaît, il est vrai, qu'il y a beaucoup de force dans l'hypothèse basée sur la ressemblance frappante du coréen et du dêvanâgarî (écriture étroitement liée au tibétain), et sur l'arrivée de moines bouddhistes apportant dans le Tch'âo-sien, avec la doctrine de Çakya-mouni, les principes de l'écriture indienne. Le savant sinologue croit cependant devoir rester dans le doute à ce sujet, parce qu'il lui paraît « improbable que cette tribu tartare ait spontanément inventé un alphabet pour sa langue, et que rien ne l'oblige à croire qu'il se soit trouvé en Corée des prêtres bouddhistes ayant la connaissance des principes sur lesquels reposent les langues écrites de l'Inde et du Tibet[1]. »

On le voit, l'opinion de M. Wylie, pour être favorable à l'origine himâlayenne de l'alphabet coréen,

[1] *Journ. of the R. Asiatic Society*, t. XVII, p. 343.

a seulement besoin d'être fortifiée par des témoignages historiques sur le caractère des missions bouddhiques en Corée et sur l'influence qu'elles ont pu avoir sur le développement intellectuel du peuple de cette péninsule. C'est en effet là que se trouve toute la question, et c'est là le point sur lequel il convient de nous arrêter.

Les historiens chinois et japonais sont unanimes pour nous dire que la religion dominante de la Corée est depuis longtemps le bouddhisme[1], que cette religion y a été introduite vers la fin du IVe siècle de notre ère par des religieux chinois, et enfin que c'est en passant par cette presqu'île que la foi de Çakya est parvenue jusqu'aux îles du Japon, où elle est devenue bientôt très-florissante et où elle a produit des sectes dont les doctrines élevées n'ont jamais été dépassées en Orient[2]. C'est également de la Corée que sont venus au Japon pour la première fois les anciens monuments de la littérature chinoise. Les États de *Koraï*, de *Păik-tse* et de *Sin-ra*, qui apportèrent un tribut aux mikados dès la septième année du règne de *Ô-zin-ten-ô*, envoyèrent la seizième année de ce règne le célèbre *Ô-nin*[3], qui introduisit au Japon,

[1] Voyez à ce sujet, et sur les autres religions de la Corée, mes *Études asiatiques de géographie et d'histoire*, p. 118.

[2] Cf. mes *Études asiatiques*, p. 323, et Siebold, *Pantheon von Nippon*, p. 36.

[3] *Ô-nin* (王ワウ仁ニン) fut envoyé au Japon par le roi *Kiæousou-wáng** de Păik-tse, à la demande du mikado *Ô-zin*, qui le chargea de l'instruction de ses fils. On lui attribue l'introduction de l'écriture dans les îles de l'extrême Orient, où il existait déjà cependant

avec les lettres du Céleste Empire, un exemplaire du *Lûn-yù* (Dissertations philosophiques de l'école de Confucius) et un autre du *Ts'ien-tszé-wên* (le Livre des mille caractères)[1]. Sous le règne de *Keï-taï* (507-531 de notre ère), un autre lettré du pays de *Păïk-tse* apporta au Japon les *Où-kïng* (les Cinq livres canoniques de l'antiquité chinoise), et, quelques années plus tard, c'est-à-dire la 13e année du règne de *Kin-meï* (552 de notre ère), une ambassade venue encore de *Păïk-tse* amena dans les îles du Nippon deux savants religieux bouddhistes qui, après y avoir répandu les livres sacrés de leur culte, s'établirent dans le pays et y formèrent des disciples.

D'autres documents originaux permettent de faire remonter plus haut l'influence littéraire de la Corée sur le Japon, et l'histoire rapporte qu'à la suite de la fameuse expédition de l'impératrice *Zin kó* en Corée, des lettrés de cette presqu'île apportèrent à la cour japonaise les doctrines de Confucius et les principaux écrits de ses disciples. D'autres faits, qu'il serait trop long de discuter ici, tendent à établir que, même avant le règne de cette princesse, les Coréens avaient apporté aux îles de l'extrême Orient les premiers éléments des sciences et des lettres continentales.

un système de signes figuratifs, d'ailleurs fort grossier, avec lequel on parvenait à conserver le souvenir des faits les plus importants de l'histoire nationale. Je me borne à mentionner ce système d'écriture figurative, ne possédant pas encore assez de renseignements à son sujet pour en traiter avec développement.

[1] *Sin-sen-nen-feó*, fol. 19 v°.

Le développement intellectuel de la Corée dès les premiers siècles de notre ère est reconnu par tous les lettrés japonais, et l'un de mes savants amis de Yédo, M. *Foukoŭ-tsi Gen-itsi-rô*, n'hésite pas à déclarer qu'il considère la Corée comme le berceau de la civilisation de son pays :

天文下刷文字佛像
佛經經書畫具技藝等く
諸學術みな三韓より
日本へ移り及せるなどに
其後日本より使を
支那へ遣し精密
制度を学びし元すなる
事なり

« L'astronomie, l'imprimerie, l'écriture, les figures bouddhiques et les livres sacrés de cette reli-

gion, les livres canoniques et les livres classiques de la Chine, les tissus de soie[1] et toutes sortes d'autres connaissances et de sciences, dit-il, sont venus du pays des *San-kan*, d'où ils se sont répandus dans le Nippon. Par la suite des ambassades envoyées du Japon en Chine ont permis d'étudier ces sciences avec plus de précision et ont assuré leur perfectionnement. »

Or les *San-kan* (en chinois: 三韓 *Sān-hân**) formaient précisément, sous la dynastie des *Ts'în*, trois États de la partie méridionale de la Corée qui furent conquis par les Japonais sous leur impératrice *Zin-kó*. Ces trois États sont désignés, dans les auteurs chinois, sous les noms de *Mà-hân**, de *Chín-hân* et de *Pîen-hân*[2]. La grande Encyclopédie japonaise[3] les identifie avec les pays plus connus des orientalistes sous les noms de *Sin-ra*, de *Koréï* et de *Fak-saï*[4].

Les faits qui précèdent suffisent, ce me semble,

[1] L'art d'élever les vers à soie fut introduit dans le *Tch'ào-sien* par *Kī-tszè* (XII[e] siècle avant notre ère), et se répandit rapidement dans toutes les parties de la péninsule coréenne. Les habitants du pays de *Mà-hân*, notamment, le connaissaient et savaient fabriquer des tissus de soie. (Voy. *Wên-hien-t'ōung-k'ào*, livre CCCXXIV, p. 6 et 10.)

[2] Le *Wên-hien-t'ōung-k'ào* (livre CCCXXIV) renferme sur ces trois États des notices étendues qu'il serait intéressant de traduire, bien qu'elles renferment de nombreuses inexactitudes.

[3] *Wa-kan-san-saï-dzou-yé*, Section ethnographique, livre XIII, p. 8.

[4] Voyez, sur ces pays, la notice sur la géographie physique et historique de la Corée (avec carte), dans mes *Variétés orientales*, p. 313 et suiv.

pour démontrer que la Corée jouissait des bienfaits de la civilisation depuis des temps très-reculés, que les lettres y étaient cultivées, et que, pour implanter le bouddhisme dans un pays où la morale de Confucius comptait de nombreux admirateurs, il fallait que les missionnaires de cette religion nouvelle fussent doués de connaissances profondes autant que de talent oratoire. Si on ajoute à cela que depuis l'introduction du *bouddhisme de la Corée* au Japon les relations entre les deux pays sont devenues de plus en plus fréquentes, on ne peut plus douter de l'intelligence des lettres indiennes dans la péninsule de l'extrême Orient. Nous savons en effet que l'enseignement du sanscrit se propagea dans le Nippon bientôt après les premières prédications de la foi de Çakya-mouni dans cette île, et que des caractères dérivés du dévanâgarî, ou plutôt de l'écriture antique du Népal connue sous le nom de *landza*, furent employés par les bonzes pour la reproduction des livres sacrés du bouddhisme. Deux sectes, désignées sous le titre de 眞言 *Sin-gon*[1] et de 天台 *Ten-daï*, lesquelles ont été illustrées par le célèbre docteur *Kô-bô Daï-si* (le Grand maître qui propage la loi), ont notamment admis en principe l'usage des caractères indiens, qui, s'ils ne sont plus usités aujourd'hui dans les masses que comme des signes talismaniques, n'en ont pas moins servi

[1] La secte bouddhique dite *Sin-gon* s'honore d'avoir été instituée par le célèbre *Kô-bô Daï-si*, l'un des hommes les plus vénérés des

pendant longtemps à la rédaction de tous les grands ouvrages que les disciples de ces deux sectes ont composés pour l'exégèse et le développement des dogmes bouddhiques. Les travaux japonais sur la grammaire sanscrite, dont il est parvenu quelques fragments en Europe, corroboreraient au besoin l'opinion qui vient d'être émise.

Japonais. Voici, à son égard, un passage qui me paraît important pour mon sujet et qu'on me permettra de citer ici :

眞言
弘法大師嵯
峨大皇ノ時
弘法詔ヲ奉シ
入唐シ夫ヨリ
渡天シ佛經
佛像ヲ以テ歸
朝シ一宗ヲ達ツ
是眞言(シンゴン)ナリ

Sin-gon, Kô-bô Daï-si, Saga Ten-ó no toki Kô-bô mikotonori-wo hô-si nyoû tô-si. Sore-yori tô ten-si; bouts-kyô, bouts-zô-wo motte ki-tsyô si; is-syoû-wo tatsou; kore Sin-gon nari.

« Secte *Sin-gon* : *Kô-bô* « le grand maître. » — Sous le règne du mikado (empereur) *Sa-ga Ten-ô*, Kô-bô reçut l'ordre de se rendre en Chine. De là il passa dans l'Inde*, d'où il rapporta les livres sacrés du Bouddhisme, ainsi que les images de cette religion. Il inaugura alors une doctrine nouvelle au Japon, qui fut la secte appelée *Sin-gon* « Parole de vérité. »

* Le texte porte 天(テン) *Ten* « le ciel, » au lieu de 天竺 *Ten-sik* « l'Inde, » ce qui est, sinon défectueux, comme je le pense, au moins embarrassant pour le lecteur européen.

Il n'y a donc point de motifs suffisants pour repousser le système suivant lequel l'alphabet coréen serait dérivé d'une écriture indienne et devrait son origine aux missions bouddhiques qui ont contribué à la civilisation de la presqu'île et de l'archipel de l'Asie orientale. Sans admettre précisément que cet alphabet soit basé sur celui du sanscrit, comme le pense le savant M. Edkins, il faut reconnaître, je crois, que c'est de l'écriture de cette dernière langue que l'écriture coréenne tire son principe rigoureusement alphabétique (voyelles et consonnes distinctes), et que ses consonnes ont été imitées soit des consonnes tibétaines, soit de toute autre écriture dérivée de celle-ci. Quant aux voyelles, il est bien difficile de les rapporter à une source indienne, et, jusqu'à nouvel ordre, il faut les supposer d'invention indigène. On peut en dire autant de trois sur quatre des consonnes imaginées pour servir à la transcription des sons étrangers : les Coréens les ont formées identiquement suivant le procédé adopté par les Grecs modernes, qui, n'ayant pas conservé de nos jours les sons *b* et *d*, les rendent au moyen de groupes: $\overline{\mu\pi} = b$, $\overline{\nu\tau} = d$[1]. — Quant à l'origine de la lettre Δ, elle m'est également inconnue.

Après avoir établi la provenance indienne des lettres de la Corée, il serait intéressant de mentionner les principaux monuments de la littérature bouddhique de cette presqu'île. Un peuple qui possède une foule d'ouvrages d'histoire, de médecine,

[1] Dans le *Chinese and Japanese Repository*, t. II, p. 43.

de poésies, de romans[1], etc. et dont les instincts de dévotion sont profondément développés, ne peut manquer de posséder beaucoup d'écrits religieux, d'autant plus que, suivant une règle monacale, chaque bonze doit copier dans sa vie un certain nombre de livres de son culte. Voici les titres de trois d'entre eux qu'il m'a semblé possible d'identifier avec des ouvrages connus des indianistes; ce sont les suivants :

1. 묘 법 련 화 경 — *Myŏ-pœp-ryœn-hoa-kyœn* « Le Livre sacré de la Fleur de lotus de la Belle Loi. » Traduction du sixième dharma (*Saddharma poundaríka*), connu par l'édition française qu'en a donnée Eugène Burnouf.

2. 관 인 경 — *Kouan-'in-kyœn* « Le Livre sacré de la déesse Kouan-in, » (sanscrit : *Avalôkitêçvara soûtra*). L'ouvrage, connu en Chine sous ce titre, ou des extraits de cet ouvrage sont très-répandus dans tout l'extrême Orient.

3. 금 강 셩 경 — *Koum-kang-syœng-kyœn* « Le saint livre du diamant. » C'est probablement une traduction du premier dharma (*Vadjratchhédiká Pradjñâ-pâramitâ-soûtra*), ouvrage de philosophie, qui renferme la partie spéculative la plus élevée du bouddhisme, et qui n'a pas encore été traduit[2].

[1] M. Rispal, dans le *Recueil de publications de la Société havraise d'études diverses*, 1862, p. 313.

[2] Voyez, sur cet ouvrage, Schmidt, dans le *Bulletin scientifique de l'Académie impériale de Saint-Pétersbourg*, t. I, p. 145, et dans les *Mémoires* de la même Académie, t. IV, p. 124.

Je m'abstiens de mentionner deux autres titres d'ouvrages que j'ai recueillis, mais dont je crains de n'avoir pas compris le sens.

VI — APERÇUS SUR L'ETHNOGRAPHIE DE LA PRESQU'ILE CORÉENNE.

Jusqu'à présent nous ne connaissons que trois savants (Klaproth, M. de Siebold et l'abbé Callery) qui aient tenté d'aborder la question de l'ethnographie de la Corée, question d'autant plus complexe que cette presqu'île a été moins explorée, et que sa langue a été délaissée par les orientalistes. Il me semble cependant que, quand bien même nos voyageurs tarderaient encore longtemps à visiter cette dernière *terra incognita*, on pourrait faire progresser la science et peut-être même résoudre la plupart des problèmes ethnographiques en recherchant d'abord et en traduisant ensuite les nombreux écrits que les historiens chinois et japonais ont rédigés sur la matière. Nous manquons en Europe, il est vrai, de plusieurs de ces écrits les plus importants, mais nous avons déjà des ressources suffisantes pour esquisser le tableau des éléments de population qui font en ce moment l'objet spécial de nos études.

Toutefois, avant d'entreprendre cette esquisse, il nous paraît utile de résumer l'opinion des trois savants dont il a été parlé tout à l'heure, et de signaler les faits les plus importants qu'ils ont recueillis dans le cours de leurs investigations.

Klaproth est, je crois, le premier orientaliste qui

nous ait parlé de la Corée avec une connaissance très-élémentaire de l'idiome des indigènes. Les renseignements qu'il avait obtenus sur ce sujet dans les livres chinois furent néanmoins accueillis comme une révélation pour la science, et dès lors la péninsule de l'extrême Orient, bien qu'environnée d'épaisses obscurités, laissa entrevoir les intéressantes études auxquelles elle pouvait donner lieu.

Le savant sinologue allemand constata tout d'abord la multiplicité des éléments constitutifs du peuple actuel du Tch'âo-sïen, dont le plus considérable descend, à ses yeux, d'une nation de l'Asie moyenne qui a disparu depuis longtemps de son ancienne patrie, laquelle, située au nord du Tchi-li, province chinoise, comprenait le Liao-toung et s'étendait jusqu'au cours supérieur du fleuve appelé actuellement *Sounggari oula* par les Mandchoux[1]. Il ajouta que « les ancêtres des Coréens formaient une souche de peuples différents de tous leurs voisins, Chinois, Tongouses, Mandchoux et Mongols[2]. »

Quelques documents japonais, accompagnés de traductions hollandaises rédigées par les interprètes indigènes du comptoir de Dé-sima avec l'assistance de M. Titsingh, notamment une version entière mais assez imparfaite du *San-kok-tsou-ran* (Aperçu des Trois-Royaumes, orné de cartes), et une autre également défectueuse du *Nippon-ô-daï-itsi-ran* (Coup d'œil sur les dynasties des souverains du Nippon),

[1] *Nouveau journal asiatique*, t. III, p. 42.
[2] *Loco citato.*

lui fournirent de précieuses données sur les relations des Coréens avec ce dernier pays. Enfin il trouva dans le *Tâï-ts'ing-yih-tòung-tchi* (Géographie générale de la dynastie chinoise la Très-Pure), ouvrage chinois dont une partie importante est consacrée aux peuples étrangers à la Chine, et peut-être aussi dans quelques autres sources originales, des notions chronologiques succinctes sur les principaux États qui se sont constitués en Corée, et principalement sur ceux des *Sām-hān* ou des Trois Hân*.

Avec ces documents, on eût pu aborder sérieusement l'ethnographie coréenne, si l'on eût possédé un vocabulaire suffisant pour l'interprétation des mots principaux de cette langue et quelque idée de sa grammaire. Malheureusement ces ressources faisaient défaut à l'époque où écrivait Klaproth, et d'autres occupations ne lui permirent pas de poursuivre ses recherches dans plusieurs livres chinois dont il sera question plus loin et qui eussent apporté à l'érudition un inappréciable secours pour le sujet qui nous occupe ici.

M. de Siebold n'a pas cherché à écrire une monographie ethnographique sur les Coréens. Ce qu'il nous dit de ces derniers se borne aux renseignements qu'il a recueillis au Japon, tant de la bouche des insulaires que de celle d'une troupe de Coréens naufragés auxquels il fut présenté par hasard dans un hôtel du prince de Tsou-sima.

Suivant le savant voyageur allemand, la nation coréenne se compose de deux races parfaitement dis-

tinctes. L'une est d'une stature supérieure à celle des Japonais, bien que n'excédant pas d'ordinaire cinq pieds et demi. On la reconnaît aux caractères suivants : face large et grossière, pommettes saillantes, mâchoires fortes, écrasement de la racine nasale, ailes du nez larges, bouche assez grande avec de larges lèvres, apparente obliquité des yeux, cheveux roides, épais, noirâtres, tirant souvent sur le roux[1], sourcils épais, barbe rare, teint couleur de froment, jaune tirant sur le rouge. Ces caractères rapprochent, au point de vue anthropologique, les Coréens de la race mongole.

L'autre type, au contraire, se distingue par une racine nasale élevée, des pommettes peu proéminentes, une barbe plus développée, un sommet de la tête un peu moins aplati, un front droit, et une conformation des yeux qui se rapproche du type européen[2]. La présence de l'élément caucasique en Corée ne doit pas surprendre, car cette péninsule a été bien autrement ouverte aux migrations occidentales que le Japon, et cependant, dans ce dernier pays, ainsi que me l'a observé M. de Quatrefages, on trouve des individus qui présentent

[1] J'ai constaté un cas de chevelure de ce genre parmi les Japonais au milieu desquels je me suis trouvé, et j'en ai recueilli un échantillon comme présentant une anomalie curieuse à étudier. Je me propose de soumettre cet échantillon, aujourd'hui déposé dans les collections de la Société d'ethnographie de Paris, à l'examen microscopique de M. le docteur Pruner-Bey, dont on connaît les curieuses recherches sur l'anatomie des cheveux.

[2] Siebold, *Archiv zur Beschreibung von Japan*, Nippon VII (Die Neben-und Schutzländer von Japan), p. 3-4.

d'une manière surprenante les caractères les plus distinctifs de la race à laquelle nous appartenons.

A part ces données générales, nous devons à M. de Siebold la publication d'un curieux mémoire de M. Hoffmann sur les rapports de la Corée avec la Chine et le Japon, mémoire dans lequel on trouve de nombreux faits historiques dont on peut tirer parti pour la connaissance des peuples divers de la Corée, mais qui, conçu à un point de vue spécial, laisse encore à écrire un tableau ethnographique de la nation coréenne.

L'abbé Callery, le dernier qui ait traité de l'ethnographie de la Corée, pays pour lequel il avait été nommé missionnaire apostolique, a adressé au ministre de l'Instruction publique un mémoire d'un intérêt incontestable, mais dont les conclusions, au point de vue où nous nous plaçons ici, ont été pour le moins fort précipitées. Dans ce travail, l'auteur annonce « un fait très-important dont la découverte pourra peut-être faire époque dans la science ethnographique. » Le langage coréen forme, suivant lui, « le chaînon si longtemps et si inutilement recherché, par lequel *la race chinoise se rattache aux races indiennes.* » Et plus loin, pour expliquer son idée, il ajoute : « Les points de contact que l'on a raisonnablement, mais inutilement, cherchés dans la langue chinoise, se trouvent, à n'en pas douter, dans la langue coréenne, qui est polysyllabique, c'est-à-dire que les mots dont elle se compose sont souvent formés de plusieurs syllabes

et quelquefois d'un bon nombre. Presque tous les mots ont une racine dérivée du chinois; mais comme les mots chinois sont toujours monosyllabiques, les syllabes additionnelles des mots coréens sont empruntées d'autres langues (?) offrant les mêmes caractères de polysyllabisme. Les expressions coréennes contiennent donc deux éléments également importants, que nous pourrions, en quelque sorte, appeler la « matière » et la « forme; » le premier, l'élément radical, consistant en une syllabe chinoise, exempte d'inflexions, fournit l'idée première attachée au mot; le second, l'élément modifiant, consistant en une ou plusieurs syllabes ajoutées à la syllabe radicale et sujettes à variations, est destiné à donner à l'idée générale les différentes modifications dont elle est susceptible. Cet élément, analogue aux finales variables des mots latins, est indubitablement emprunté à une langue aussi différente du chinois par son génie que par sa richesse. Au moyen des syllabes modifiantes, le coréen possède des déclinaisons et en général toutes les catégories grammaticales qui donnent de la perfection à une langue en multipliant les idées. Le mot chinois qui forme la racine du mot coréen n'appartient souvent plus à l'époque actuelle. Ce fait est de la plus haute importance en ethnographie, parce qu'il peut servir à fixer avec certitude l'origine de la nation coréenne. Suivant la caste de celui à qui on parle, le langage coréen revêt des formes différentes, soit dans le style, soit dans le mot. Un

étranger qui n'aurait appris, par exemple, que le langage propre à la troisième caste ne comprendrait rien au langage de la première.

« On doit conclure de tout ce qui précède, ajoute Callery, que la famille coréenne, quoique reléguée aux extrémités orientales de l'Asie, vient se placer, sous le rapport ethnographique, entre les deux plus anciennes races du monde, auxquelles elle semble donner la main, je veux dire entre la race indienne et la race chinoise. »

Ce que dit le savant que je viens de citer au point de vue de l'origine chinoise des radicaux coréens me paraît très-vraisemblable et, dès l'abord, on est tenté de le supposer. Mais entre un fait supposé et un fait prouvé il y a un abîme, et Callery ne paraît pas s'en apercevoir : il énonce ce qu'indistinctement on peut croire une vérité, mais voilà tout; la question n'a pas avancé d'un pas. Quant aux affinités indiennes dont il parle, je ne sais si je m'abuse, mais, malgré l'assurance de son langage, je ne vois pas qu'il ait même touché du doigt « ces arguments inébranlables qui, suivant lui, placent une aussi importante proposition au rang des théories. »

Callery veut également trouver en Corée une telle analogie avec le Japon « qu'on est naturellement porté à attribuer aux deux royaumes une seule et même origine. » Je crois avoir constaté[1] en effet quelques analogies linguistiques entre ces deux pays;

[1] Dans mon *Introduction à l'étude de la langue japonaise*, p. 5.

je crois même qu'une étude plus approfondie du coréen en signalera de nouvelles; mais de là à une affirmation aussi catégorique, quelles que soient les probabilités en sa faveur, il y a tout un espace qu'il n'appartient pas à la science positive de franchir avant de l'avoir exploré.

Le fait le plus intéressant du mémoire de Callery, au point de vue ethnographique, est assurément ce qu'il nous apprend des *castes* de ce pays. « Chez les autres peuples de la race tartare-mongole, l'égalité de la naissance est généralement admise; les dignités seules confèrent à ceux qui les ont méritées certains titres de noblesse qui ne passent point à leurs descendants. Les Coréens sont les seuls qui fassent exception à cette loi d'égalité naturelle et qui, par leur organisation sociale, se rapprochent des peuples qui habitent l'Hindoustan. » En effet, suivant le savant missionnaire, on retrouve en Corée, sous des dénominations locales, des castes qui rappellent, tant par leurs coutumes que par leurs prérogatives, les brahmanas, les soudras, les kchattriya, et qui ont, dans les deux pays, le même esprit de haine et d'hostilité réciproques.

En partant de ces données, il me semble que le meilleur moyen de faire avancer l'ethnographie de la Corée est de chercher à connaître et à classer les éléments de sa population et de recueillir sur chacun d'eux les renseignements que les auteurs chinois et japonais peuvent nous fournir pour établir leurs origines et leurs affinités respectives.

On est d'accord, je crois, pour reconnaître que la nation coréenne actuelle est un mélange de plusieurs nations ou tribus qui établirent successivement leur autorité, soit sur tout le territoire de Tch'âo-sïen, soit sur quelques parties seulement de la péninsule de l'extrême Orient. Ces peuples, si on les considère suivant l'époque où ils ont constitué des États en Corée, peuvent être classés ainsi qu'il suit :

AVANT L'ÈRE CHRÉTIENNE :

530. — Nation du *Tsyŏ-syœn* (ethnographie incertaine).
210. — Peuples de *Fŏu-yû** et de *Woŭh-tsïu**.
« « — *Ui-mak*.
« « — *Săm-hăn* { *Ma-hăn*. *Sin-hăn*. *Pyœn-hăn*. }

APRÈS NOTRE ÈRE :

116. — Peuples de *Kăo-kiu-li**.
260. — Invasion japonaise.
741. — Nation du *Pŏk-hài**.
912. — Nation de *Kŏang-i**.
952. — Nation de *Kŏ-lyo* (Koraï ou Corée).
1404. — Nation de *Tsyœ-sen* (sans modification ethnographique).

Pour l'étude de ces peuples ou de ces nations, voici la liste des documents chinois et japonais que

nous possédons jusqu'à présent. Cette liste est assurément fort incomplète, mais elle servira de point de départ à une bibliographie où seront mentionnés tous les ouvrages orientaux de nature à nous éclairer sur l'ethnographie de la Corée :

1. 文獻通考 *Wên-hien-t'ōung-k'ào*, Examen général des écrits et des sages, par Ma Touan-lin. Liv. CCCXXIV :

A. 濊 *Wĕï*, dans le pays de *Tch'âo-sïen**, confiné au midi par le pays de *Chîn-hân** et au nord par ceux de *Kāo-kiu-li** et de *Wŏuh-tsïu**, à l'est par l'Océan et à l'ouest par le *Yo-lang**; p. 9.

B. 馬韓 *Mà-hân**, l'un des trois pays de *Hân**, situé à l'ouest de la péninsule; p. 10.

C. 辰韓 *Chîn-hân**, également appelé 秦韓 *Ts'în-hân** (parce que l'idiome qu'on y parlait se rapprochait de celui du pays de *Ts'în**), situé au sud-est de la Corée; p. 12 v°.

D. 弁辰 *Pien-chîn**, population mêlée avec celle de Chîn-hân* et qui offre de nombreux points de ressemblance avec celle-ci, dont elle ne diffère guère que par quelques pratiques religieuses; p. 13 v°.

E. 夫餘 *Fŏu-yû**, pays situé au nord de la presqu'île coréenne; p. 13 v°.

F. 高句麗 *Kāo-kiu-li**, État de la partie cen-

trale de la Corée, fort puissant aux IVe et Ve siècles de notre ère. Livre CCCXXV, p. 1.

Cette notice, qui forme un livre entier de l'ouvrage de Ma Touan-lin, est, sans contredit, l'un des documents chinois les plus précieux que nous possédions, non-seulement sur le royaume de Kāo-kíu-lí proprement dit, mais sur la Corée tout entière, dont il traite, et qui d'ailleurs est souvent désignée sous ce nom dans les historiens chinois.

G. 豆 莫 婁 *Tœóu-mŏh-lou**, pays situé au nord du pays de *Woŭh-kĭh**, à mille li. C'était anciennement le pays de Fōu-yû*. Livre CCCXXVI, p. 1.

H. 百 濟 *Pĕh-tsì**, nom chinois du royaume de *Păik-tse*, l'un des trois Hân*; p. 1 v°.

I. 新 羅 *Sīn-lô**, nom chinois du royaume de *Sinra*, l'un des trois Hân*; p. 6 v°.

J. 沃 沮 *Wŏuh-tsīu**, p. 11 v°.

K. 挹 婁 *Yĭh-lóu**, pays situé au nord-est du Fōu-yû*, à environ mille li. Le type des habitants de ce pays se rapproche de celui des habitants du Fōu-yu, mais la langue est différente; p. 13 v°.

L. 勿 吉 *Woŭh-kĭh**, pays situé au nord du royaume de Kāo-lí (Corée), et désigné, par certains auteurs, sous la prononciation *Mŏh-hŏh*.

M. 渤 海 *Pŏh-hàï**.

Ces trois derniers peuples n'appartiennent pas précisément à l'ethnographie coréenne; mais la no-

tice que leur consacre le *Wên-hien-t'ôung-k'ào* renferme une foule de faits qui se rattachent directement à notre sujet. C'est pourquoi nous avons dû les joindre à la nomenclature qu'on vient de lire.

2. 大清一統志 *Tái-ts'ing-yih-tòung-tchí*, Géographie générale de la dynastie dite la Très-Pure. Livre CCCCLXXI :

A. 朝鮮 *Tch'âo-sien*. Ce nom est ici employé comme le titre général de la monarchie coréenne, sans égard aux divisions géographiques et politiques des différentes époques. La notice que consacre à ce pays la grande géographie chinoise ne forme pas moins d'un livre entier, composé lui-même de trente feuillets doubles. On y traite successivement de la situation astronomique du pays, de son histoire, de ses divisions territoriales et administratives, des mœurs et coutumes de ses habitants, de son orologie et de son hydrographie, de ses antiquités et de ses productions naturelles.

3. 宣和奉使高麗圖經 *Sïouen-hô-fóung-ssè-kāo-lí-t'ôu-kīng* « Relation descriptive de la Corée pendant l'ambassade envoyée sous l'ère impériale *Sïouen-hô* » (sous la dynastie des Sóung, 1119-1120 de notre ère).

Cet ouvrage, renfermé dans la collection intitulée 知不足齋 *Tchī-poŭh-tsŏh-tchāī*, forme, dans l'édition de la Bibliothèque impériale de Paris, trois

cahiers de format petit in-8°, divisés en quarante livres ou *kiouen*. C'est une des sources les plus riches que nous connaissions en renseignements sur la Corée[1]; malheureusement les bibliographes chinois y signalent des lacunes et des passages obscurs, dont on parvient difficilement à se rendre compte. L'auteur y présente succinctement, et sous la forme d'un rapport à l'empereur, un tableau de la géographie, de la topographie, de l'organisation politique, administrative, judiciaire, militaire et maritime, des religions (taosseïsme et bouddhisme), des mœurs, coutumes et pratiques populaires des Coréens, ainsi que plusieurs chapitres spécialement consacrés à des instructions orographiques et nautiques dont on ne saurait trop apprécier l'importance dans l'état actuel des notions que nous possédons sur la presqu'île de la Chine orientale. Je me propose de mettre à profit ces instructions, pour une carte de la Corée que j'ai dressée en m'appuyant sur les sources chinoises et japonaises et en m'attachant à rendre, suivant l'orthographe coréenne, les noms des localités y mentionnées. Une édition abrégée de cette carte vient d'être gravée par les soins de M. Erhardt Schieble, et je compte la joindre à un volume de notices sur l'Orient, dont l'impression est sur le

[1] J'ignorais l'existence de ce précieux ouvrage lorsque j'ai rédigé cette notice; ce n'est que pendant le cours de l'impression que j'ai pu en prendre connaissance et en apprécier le haut intérêt. J'aurai à y revenir prochainement dans l'intérêt des thèses ethnographiques que j'ai soutenues dans ce mémoire.

point d'être terminée et qui paraîtra prochainement [1].

4. 諸番志 *Tchū-fān-tchī*, Histoire des peuples étrangers, ouvrage renfermé dans la collection connue sous le nom de *Han-haī*. Rédigé sous la dynastie des Sóung (960-1260 de notre ère) par *Tchâo-joù-koŭk*. C'est un livre très-estimé des savants chinois [2].

A. 新羅國 *Sīn-lô-kouĕh* « le royaume de Sin-ra; livre I, p. 39 v°.

Les détails que l'auteur chinois donne dans sa notice sur les mœurs et coutumes des habitants du royaume de *Sin-ra* paraissent se rapporter également à toutes les autres parties de la Corée. Ces détails ne sont d'ailleurs que d'une importance secondaire.

5. 和漢三才圖會 *Wa-kan-san-saï-dzou-yé*, Recueil illustré (sur tout ce qui concerne les trois *ts'âï*, « le ciel, la terre, l'homme, » japonais et chinois. Édition japonaise de la célèbre encyclopédie *Sān-ts'âī-t'ôu-hôeī*, avec des additions. Livres XIII et XIV.

A. 朝鮮 *Tsyô-sen*. L'auteur donne comme autres noms de ce pays : 鮮卑 *Sīen-pī* et 雞林 *Kī-lîn*; p. 8.

[1] *Variétés orientales, historiques, géographiques, scientifiques et littéraires*. Paris (Maisonneuve et Cie, éditeurs), 1867, 1 vol. in-8°.

[2] Voyez, pour plus de détails, ce que j'ai dit du *Tchū-fān-tchi*, dans le *Journal asiatique* de 1861.

Suivant la notice de l'auteur japonais, la Corée s'appelait *Sīen-pī**, et prit le nom de *Tch'âo-sīen** sous la dynastie des Tchœou*. (En japonais : *Inisiyé-va sien-bi-to namakou; Siou-ni-va Tsyo-sen-to namakou.*) Par suite, les royaumes de *Sīn-lŏ**, *Pĕh-tsì** et *Kāo-lì**, constituèrent en Corée ce qu'on appela les trois Hân* (en japonais : *San-kan*). Quant au nom de *Tch'āo-sīen** « fraîcheur du matin, » il provient de ce que ce pays est situé à l'est, là où le soleil se lève.

« Suivant le *Sān-ts'âi-t'ôu-hóeī**, l'empereur de Chine, *W'òu-wâng**, institua Kī-tszè* prince dans le Tch'âo-sīen*; c'est ainsi que le *Lì-kí**, le *Yŏh-kīng**, le *Chī-kīng**, le *Choû-kīng**, la médecine et les sciences occultes se répandirent dans ce pays. »

L'auteur donne ensuite des notices spéciales sur les trois États suivants :

B. 百 濟, en japonais : *Fak-saï* ou *Koutara* « le royaume de *Păik-tse* » (chinois : *Pĕh-tsī**), p. 9.

C. 高 句 麗, en japonais : *Koraï* ou *Kokouri* (chinois : *Kāo-kiu-lí**). L'identification des noms de *Koraï* et de *Kāo-kiu-lí** ne nous paraît pas d'une exactitude scrupuleuse. (Voyez, sur ce dernier État, plus haut, p. 9.)

D. 新 羅, en japonais : *Sin-ra* ou *Siraki* (chinois : *Sīn-lŏ**). Suivant l'auteur, on désignait ce royaume tantôt sous le nom de 斯 羅, japonais, *Si-ra* (chinois : *Ssē-lŏ**), tantôt sous celui de 斯 盧, japonais, *Si-ro* (chinois : *Ssē-loû**), tantôt, enfin, sous

celui de 新羅, japonais, *Sin-ra* (chinois : *Sin-lô**). On n'avait pas encore arrêté d'orthographe, à cet égard, jusqu'au moment où 智證王 *Tchi-tching-wâng* la fixa et donna, pour la première fois, à la monarchie le nom de *Sin-ra*.

E. 後百濟, japonais : *Go-Fak-saï* (chinois: *Hœóu-Pĕh-tsì**), « le Païk-tsĕ ultérieur, » p. 9.

Un personnage nommé 甄萱 *Tchīn-hiouēn**, s'y étant fixé, établit sa capitale sur le 完山 *Wân-chān**, et s'étant de lui-même proclamé roi, il appela son pays *Go-Fak-saï;* il régna quarante-quatre ans.

Cet état dura jusqu'à son fils aîné, nommé 神劍 *Chîn-kién*, époque à laquelle il se soumit aux Kāo-lí et mourut.

F. 後高麗, en japonais : *Go-Ko-raï* (chinois : *Hœóu-Kāo-lí**) « le Koraï ultérieur, » p. 9.

Un homme du Kāo-lí, nommé 弓衣 *Kōng-ï**, se proclama lui-même roi, et se livra à des prodigalités. Il gouverna pendant dix-huit ans, et aussitôt après il mourut. Son ministre fut nommé roi sous le titre de *T'âï-tsòu**, et donna à son royaume le nom de *Hœóu-Kāo-lí**. Il anéantit le royaume de Sīn-lô, sur lequel régnait *King-chún-wâng**, et le royaume de *Hœóu-Pĕh-tsì**, dont le roi était *Chîn-kien-wâng**, et les annexa au *Kāo-lí**, formant ainsi un seul État, lequel dura environ quatre cent quatre-vingt-

dix ans. Arrivé au trente-deuxième roi, nommé *Wâng-tchōuen**. Ce prince n'avait point de droiture; *Sīang-lì**, homme doué d'humanité, le tua, et établit successivement rois *Hô** et *Tch'āng**, qui tous deux furent renversés. Les gens du pays formèrent un complot pour élire un roi. A la fin de la première année du règne de *Wâng-yâo**, son ministre, nommé *Lì-tch'ing-kóueï**, le déposa et se fit roi à sa place. A partir du règne de *Tch'ing-wâng**, le pays reçut le nom de *Tch'âo-sien**. Vingt-cinquième année de l'ère impériale *Hông-wòu** de la grande dynastie chinoise des Ming*, la troisième année de l'ère impériale *meï-tok* du règne de l'empereur du Japon Go Ko-mats ou Ko-mats II (1392 de nôtre ère).

G. Origine de la doctrine bouddhique et de la doctrine confucéiste (littéralement des lettrés) dans le royaume de *Tch'âo-sīen**, p. 9 v°.

H. Origine du tribut apporté par le *Tch'âo sīen*, au Japon, p. 10.

I. Campagne de l'impératrice *Zin-kô-kwô-gou* contre les pays appelés *San-kan*, p. 10 v°.

J. Additions de l'éditeur japonais, p. 11 v°.

K. Campagne de 秀 吉 公 *Fidé-yosi-kô* (Taïko sama) contre le *Tch'âo-sīen**, p. 13 v°.

L. Vocabulaire de la langue du *Tch'âo-sīen**, p. 16 v°.

Telles sont, en résumé, les principales sources que nous possédions pour étudier l'ethnographie du Tch'âo-sīen, sources réellement riches en faits de toute nature, mais qui demandent à être abordées

avec quelques notions au moins de langue coréenne. Grâce à la connaissance de cette langue, on évitera d'incessantes erreurs et des confusions d'autant plus regrettables qu'il s'agit d'un pays non encore ouvert aux Européens et par conséquent sur lequel nous manquons de la plupart des documents indigènes qui nous fournissent généralement nos notions les plus positives de l'histoire des peuples orientaux.

BAB ET LES BABIS,

OU

LE SOULÈVEMENT POLITIQUE ET RELIGIEUX EN PERSE

DE 1845 À 1853,

PAR MIRZA KAZEM-BEG.

(Fin.)

§ 2. DEUX LETTRES D'UN SEÏD BABI.

Nous ne croyons pas inutile d'offrir ici la traduction de deux lettres qui m'ont été adressées en décembre 1860 par le Seïd de Smolensk. Elles sont si originales par le caractère mystique qui les distingue que j'ai l'espoir qu'elles seront lues avec plaisir.

La plupart de mes remarques sur ces lettres ont rapport à quelques questions relatives à la philosophie platonicienne, laquelle, selon moi, a été transmise d'âge en âge par la bouche des scholiastes jusqu'aux moutazilites.

Première lettre.

Cette lettre m'a été adressée par le Seïd dès qu'il eut appris mon désir de le voir et de profiter de son entretien pour me renseigner sur la doctrine de

Bab ; elle est du 4 décembre 1860. Je ne sais comment le Seïd a interprété ma curiosité, mais sa lettre renferme son propre jugement sur la vie spirituelle qu'il désire me communiquer comme à un homme qui cherche la vérité ; voici cette lettre :

« Paix aux hommes avides de la contemplation du seigneur et paix à ceux qui le cherchent !

« Quelqu'un demandant ce que c'est que le savoir, il lui fut répondu : Le savoir est la concentration morale dans le temple de la sagesse ; il faut s'instruire auprès d'un homme chez lequel la sagesse abonde, d'après son enseignement se nourrir des pilules de la haute sagesse, par ce traitement transformer quatre éléments grossiers physiques en quatre éléments purs moraux, et ainsi concevoir le néant des formes visibles, s'en isoler et se réunir à son premier principe (Dieu)[1]. Pour celui qui cherche le savoir au point de vue spirituel, la discordance sensible qui existe entre l'ancien et le nouveau Testament et le Coran devra indubitablement cesser d'exister ; il comprendra alors que dans les cieux spirituels les prophètes et les saints émanent d'un même principe, ont la même origine ; point de différence dans ce principe, qui n'est que l'apparition du monde extérieur[2]. Le Tout-Puissant n'a évidem-

[1] Suivant le système de la philosophie platonicienne, *les idées* (ou types éternels d'après lesquels toute catégorie d'existence reçoit la forme) existent dans la suprême raison (*logos*), dans Dieu de qui elles procèdent et qui est leur substance commune.

[2] D'après le système platonicien, l'idée est réelle et absolue ; les objets individuels ne sont donc rien que des ombres, des appa-

ment pas créé l'homme pour qu'il acquière seulement la connaissance du monde des formes, du monde physique, mais pour qu'il parvienne aussi à la concentration, au vrai savoir. Une fois ce but atteint, tu te délivres des entraves des éléments étrangers (du monde physique) et tu contemples en toi le vaste monde (l'idée); alors tu ne te verras plus partiellement. Le soleil visible éclaire également dix-huit mille mondes [1]; mais celui qui dans ce chaos contemple le degré qu'il occupe (l'idée de son genre), celui-là comprend que lui et tout l'univers sont éphémères [2]. S'il jette un regard sur lui-même (c'est-à-dire sur la forme à laquelle est rivée

rences et pour ainsi dire des copies de ces objets. Les idées que nous nous en faisons n'en sont que de pâles reflets; par conséquent ce n'est que par leur participation à une même *idée* ou essence que des individus divers peuvent former une même espèce.

[1] Ce nombre est pris de la tradition qui dit que l'univers est composé de dix-huit mille mondes de Dieu, au milieu desquels notre monde n'en forme qu'un. Quatre éléments sont le principe du monde terrestre, qui, par sa conformation intérieure et ses formes extérieures, par ses espèces et ses familles, se divise encore en une infinité de mondes; tout ce qui est abstrait et accessible seulement à l'intelligence et à l'imagination doit être divisé en autant de mondes. Tout cela pris dans son ensemble se nomme *âlemi kébir* ou *akber,* c'est-à-dire le grand monde (*universum*). Il se peut que ce nombre de dix-huit mille ait été pris des traditions des anciens, qui admettaient dix-huit mille étoiles.

[2] Ce passage obscur peut être expliqué ainsi : Le soleil éclaire également tous les objets; mais chaque objet, selon sa faculté (selon sa qualité et sa propriété), reçoit plus ou moins la clarté. Cependant cette réflexion solaire n'est rien, comparée à la lumière du soleil même. Si l'on ôte à l'objet la faculté réflective, il devient un rien, un malheureux élément de ténèbres.

son âme immortelle), il verra que lui, parmi ces dix-huit mille formes, n'est rien qu'une éternelle poussière. Alors il se souviendra de ces paroles : « C'est là l'enfer qui nous est promis[1] ! »

« De ta part, une ardente recherche (de la vérité), et de la part de la vérité (Dieu), attraction[2]. Paix à vous tous avec la miséricorde de Dieu et *sa grâce!* »

Cette lettre est pleine d'un mysticisme qui n'est point inconnu à la scolastique du moyen âge et à celle de nôtre temps; notre Seïd y énonce ses appréciations philosophiques sur la religion. Ce n'était pas tout à fait ce que je désirais; j'aurais voulu être renseigné plus à fond sur la doctrine des Babis, sur les formes extérieures de leur culte, leurs cérémonies religieuses, leur rite, etc. C'est pourquoi, aussitôt après avoir reçu la lettre du Seïd, je lui ai répondu, et, tout en le remerciant de l'honneur qu'il m'avait fait, je lui ai posé catégoriquement plusieurs

[1] Ce sont les paroles du Coran de Mahomet (sour. xxxvi, intitulée *Yasin*, dans la seconde dizaine de versets). Comme nous l'avons vu au commencement de la lettre, le Seïd est de l'avis que tous les prophètes dans les cieux sont un même principe et qu'il n'existe point de désaccord entre l'Ancien et le Nouveau Testament, etc... Le Seïd entend par là que l'enfer éternel de l'homme, c'est lorsqu'il est privé du divin principe et qu'il a le sentiment de cette privation, ce qui prouve que le Seïd ne comprend pas l'enfer du Coran selon la lettre, mais selon l'esprit.

[2] Dans l'original *djezb*. Ce mot technique signifie dans le *Tarikat* la grâce divine qui attire à elle les élus. C'est le premier pas vers la contemplation de la divinité. Celui qui fait le premier pas dans cette voie est appelé *salik*, et celui que la grâce attire et conduit dans cette voie est appelé *medjzoub*, nom qui fut donné à Bab au début de sa carrière (v. ch. i, art. i).

questions: 1° Quel était son jugement sur les Babis? 2° Ont-ils des signes extérieurs de la religion qu'ils professent, c'est-à-dire *des namaz, des jeûnes* et autres prescriptions? 3° Quelle est son opinion sur le Coran attribué à Bab?

Dans la seconde lettre, le Seïd a répondu à ces diverses questions.

Deuxième lettre.

« Au nom du Dieu propice et dispensateur de tous biens.

« Louange à Dieu qui a créé tous les couples tant de ce que produit la terre que d'eux-mêmes et des choses que l'homme ne comprend pas [1].

« Que sa bénédiction et sa paix soient avec ses prophètes et ses saints!

« Paix aussi à vous qui recherchez la vérité, à vous la miséricorde de Dieu et sa bénédiction!

« J'ai reçu votre lettre et en ai compris le contenu. Vous vouliez être renseigné sur la foi des Babis, sur les formes extérieures de leur culte. Il est bien difficile de résoudre les questions se rapportant à la

[1] Ceci est tiré du Coran, sour. XXXVI, v. 36. Sous la dénomination de *couples*, on comprend divers genres et espèces de productions terrestres, (commentaire de Beïdhavi). D'après le sens du précédent verset 36 de ce chapitre, la terre morte, vivifiée par la force créatrice de Dieu, produit tout ce qui est terrestre. Ces productions sont unies entre elles, chacune par famille, genre et espèce, et elles en produisent de semblables à elles. Conséquemment tout ce qui est en dehors de ce procédé, Dieu l'a créé du principe inaccessible à l'intelligence de l'homme.

vie extérieure des autres, surtout à celle des Babis[1]. Je ne les ai point vus dans l'exercice de leur culte et aucun d'eux ne m'a renseigné là-dessus[2]; quant à leur croyance spirituelle, vous en savez sans doute autant que moi[3].

«Il y a vingt-cinq ans[4] cet automate[5] a aussi marché à l'aventure dans le désert de l'erreur et de l'inconnu où l'avaient entraîné la diversité et l'incompatibilité qui existent entre les formes extérieures de la religion (les rites) et la religion même. Je n'aurais pu me cramponner à quoi que ce soit ni sortir d'une situation désespérée, n'eût été la grâce *de celui qui guide les malheureux égarés*[6]. Par sa bonté, il a donné en partage à ma vie terrestre le calice de la mortification[7], et il a expulsé du royaume visible

[1] Ceux qui, en Perse, s'étaient soulevés sous le nom de Babis.

[2] Ce qui veut dire qu'ayant quitté la Perse justement à l'époque où les *Cheïkhites* (v. p. h. ch. II, art. I) et leurs imitateurs répandaient leur philosophie et leur doctrine, il ignorait complétement ce qui s'était passé dans sa patrie durant son séjour en Russie, ou il en savait peu de chose et par ouï-dire.

[3] Il est évident que le Seïd était *Babi* dans le sens même que nous avons donné aux propres convictions de Bab (ch. I.).

[4] Juste à l'époque où la doctrine des Cheïkhites (v. ch. II) avait du retentissement dans toute la Perse. La lettre du Seïd de Smolensk a été écrite en janvier 1861; 25 années lunaires font à peu près 24 années solaires; ce devait être par conséquent en 1837.

[5] Il parle ici de lui-même comme de la forme dans laquelle est enchaînée son âme, cette parcelle de l'idée éternelle.

[6] *Délil-oul-moutaheyiérin*, c'est-à-dire, Dieu. Cette expression est fort souvent employée en ce sens dans le *Tarikat* et n'a point sa place ailleurs dans la littérature musulmane; le plus souvent on la rencontre dans la bouche des derviches.

[7] C'est-à-dire, m'a jugé digne de mortifier mes passions.

de la chair l'influence de la forme extérieure, du moi[1]; enfin, dans son indicible bonté, il m'a appelé dans le monde primitif[2]. C'est ainsi qu'il a rompu les relations qui m'attachaient au monde *de la porte*[3], et seulement alors il m'a attiré vers celui qui séjourne au delà de la porte dans l'intérieur du temple (la vérité), de sorte que sans la grâce de Dieu je serais le premier d'entre les damnés.

« Sache que le principe de la religion est la connaissance de Dieu. La connaissance parfaite de Dieu est renfermée dans le *Taouhid*[4]; ainsi toute la doctrine de l'*Unité* consiste à isoler Dieu de tout attribut, d'après ce témoignage que chaque attribut constitue une idée en dehors de l'objet qualifié[5].

« Ainsi celui qui donne à Dieu n'importe quels at-

[1] Le Seïd veut dire que la forme extérieure, «*le moi*,» a été remplacée par la forme intérieure, ou le spirituel.

[2] Le monde spirituel, v. lettre 1re.

[3] Dans l'original «avec le monde de Bab.» Dans le premier chapitre de cet ouvrage nous avons vu pourquoi le fondateur de la secte des Babis a été nommé *Bab* (porte). Ici l'auteur fait allusion à ce qu'il a été appelé à quitter la porte et l'avant-porte et à contempler celui qui est au delà de la porte «dans le temple.» Ce passage et la phrase qui suit, Sans la grâce de Dieu, je serais le premier d'entre les damnés, démontrent clairement l'indignation de notre Seïd au sujet des actes des Babis en Perse et nous fortifient dans notre opinion sur les premiers principes de la doctrine de Bab et les additions mensongères qu'y firent la plupart de ses disciples.

[4] Ou doctrine de l'unité absolue de Dieu.

[5] Voir plus haut. — Idée de Bab sur Dieu. Quand nous disons : Dieu créateur, Dieu omniscient, Dieu omnivoyant, création, omniscience, omnivoyance, forment des idées séparées, tout comme dans homme instruit, vertueux, méchant, etc. ces qualités représentent des idées, abstraction faite de l'homme.

tributs (hors de ce qui est *lui*), celui-là le *restreint;* celui qui le restreint *l'énumère*[1] et celui qui l'énumère parle contre son *unité* antéséculaire[2]; mais le Dieu saint est supérieur à tout ce que disent de lui les pécheurs! Quoique, par les mortifications, cet automate soit conduit à travers le monde des intervalles[3], je souhaite néanmoins aux heureux du monde de puiser la santé à pleines coupes; le pauvre Seïd, lui, est satisfait des gouttes dont il se nourrit.

[1] Lui attribue une idée de nombre, d'énumération.

[2] Cette définition philosophique de la doctrine du *Taouhid* (la croyance sur l'unité absolue de Dieu) appartient au premier imam des Chiites, au quatrième khalife des Sunnites, à Ali. Voici ses paroles : «Le principe de la religion est *la connaissance* de Dieu; l'entière connaissance de Dieu constitue le principe du *Taouhid* (l'unité absolue de Dieu); le parfait principe du Taouhid consiste dans la pure conviction que Dieu est *isolé* de tout attribut extérieur, par ce fait que tout attribut présente quelque chose *autre* que l'objet qualifié, et que chaque objet qualifié est autre que la qualification qui lui est attribuée. Ainsi quiconque attribue à Dieu une qualité quelconque, crée quelque chose de semblable à lui ; quiconque lui crée un semblable, le divise; quiconque le divise, le multiplie; quiconque multiplie Dieu, ne le connaît point. Quiconque le désigne, disant : regarde, il est ici ou là, celui-là le limite; celui qui le limite, lui attribue le nombre, le multiplie.» (Dieu sur la terre, sur les eaux, sur les continents, etc.).... V. recueil des discours et sentences d'Ali, sous le titre : *Khassaïsi-Ali*, biblioth. orient. de l'Université de Saint-Pétersbourg, manusc. n° 94.

[3] *Alémi-berzakh* veut dire monde entre le monde physique actuel et le monde futur éternel. Ici-bas les âmes des pécheurs reçoivent la purification (ce qui n'est autre que le purgatoire du Dante). Mais ici l'auteur parle allégoriquement du temps qui s'est écoulé depuis sa conversion à la vraie foi et l'attente où il est du passage dans l'éternité, et fait allusion aux persécutions dont il a été l'objet durant tout ce temps.

« Aux adorateurs du Dieu unique et qui sont heureux dans le malheur, la paix du Seigneur! »

Cette lettre ne saurait nous renseigner sur ce qu'il nous importait tant de savoir de notre Seïd; nous pouvons supposer seulement qu'il avait été, au commencement, du nombre de ceux qui considéraient Bab comme un saint, un homme quelque peu surnaturel, ou, du moins, au-dessus du vulgaire, puis que, dans la suite, guidé par sa doctrine, il était parvenu au degré de la plus haute contemplation. Ainsi toute cette contemplation spirituelle se renferme évidemment dans des abstractions qui forment la philosophie scolastique chez les musulmans, philosophie qui a donné le jour à plus de vingt écoles diverses avant l'apparition des Babis.

§ 3. CE QUE FIRENT LES DISCIPLES DE BAB ET COMMENT ILS DÉNATURÈRENT LES PRINCIPES DE LA DOCTRINE DE LEUR MAITRE.

La religion fondée sur la philosophie, sur la contemplation spirituelle qui a toujours été l'apanage de la raison pure, nommée *loi intérieure de Dieu*, n'est autre chose que la conscience non encore souillée de l'homme. Mais lorsque, subissant l'entraînement des passions, l'homme eut perdu sa pureté primitive et qu'il eut cessé d'écouter sa conscience, alors se manifesta *la loi extérieure*. Cette loi extérieure s'établit d'abord sur les principes de la contemplation spirituelle; mais ensuite, sous l'influence des passions humaines, elle se dénatura bien vite;

alors des dissentiments éclatèrent, et elle finit par éclipser les vérités mêmes sur lesquelles elle reposait. La simple réflexion nous permet de juger facilement des effets désastreux de cette déviation des principes élémentaires de toute vraie religion, lesquels reposent sur l'idée chrétienne qui a existé de toute antiquité.

A. DIVINITÉ DE BAB.

Comme nous l'avons vu, la doctrine de Bab ainsi que celle de ses véritables disciples avait, dès son origine, beaucoup de ressemblance avec la morale évangélique; mais que devint ce principe entre les mains de ses autres disciples? Ils ont imaginé leur Coran, ils ont écrit des brochures qui n'avaient pas le sens commun; ils ont prêché la divinité de Bab et de tout *imam* ou guide dirigeant les affaires spirituelles des Babis, cherchant par tous les moyens à inspirer le fanatisme à leurs adhérents, parce qu'ils espéraient, par de semblables armes, atteindre leur but, et cela dans un intérêt tout personnel. Mais quel était ce but?.... Il se présente à nous sous deux aspects. Le premier était purement égoïste, et chaque maître s'en servait pour combattre dans l'arène et pour étendre son importance personnelle parmi ses adhérents; c'est ainsi qu'il s'est formé diverses catégories de Babis, divergents dans leurs croyances, mais ayant toujours et partout les convictions les plus grossières. Le second était tout po-

litique, et les maîtres du Babisme mettaient plus d'ardeur encore à soulever leurs adhérents contre le clergé musulman et le gouvernement. Cependant un intérêt commun les confondait sous une seule et même dénomination, les unissait dans un seul but, une croyance commune à tous, et leur donnait un grand poids et une grande signification ; leurs succès ayant grandi, ils posèrent les bases des réformes désirées depuis longtemps et soulevèrent les révolutions locales que nous avons décrites.

Ceux des chefs fort peu nombreux qu'animait un libéralisme vrai et qui voyaient la foule de leurs adhérents animée seulement d'un fanatisme inconscient en furent réduits à flatter ce fanatisme qui leur répugnait, afin de gagner les sympathies de cette foule ignorante et de parvenir malgré elle aux réformes qu'ils rêvaient. C'est ainsi qu'ils se livrèrent à cet esprit de superstition qui régnait depuis longtemps dans le peuple. Dans tous les actes des Babis que nous avons racontés, le principal intérêt qui les guidait dans les dangers et les soutenait dans leurs luttes n'était pas de répandre leur sang pour racheter leur patrie de l'esclavage, sentiment qu'ils ne comprenaient pas ; c'était l'idée que les temps du royaume du *Sahib-ouz-Zéman* (le gouverneur du monde) étaient venus ; que les Babis allaient bientôt hériter de tous les royaumes de la terre, et qu'une céleste béatitude les attendait après leur mort : telles étaient les promesses qui, sous diverses couleurs, remplissaient ce qu'on appelle le Coran de

Bab. Rien, en effet, n'était plus capable de charmer l'imagination d'une foule inculte et grossière que la réunion des intérêts du monde présent et du monde à venir; c'était là, à n'en point douter, le plus sûr moyen d'action pour exciter le fanatisme aveugle, but principal des propagateurs de cette doctrine mensongère. Pour mieux entretenir ce fanatisme dans le cœur d'aveugles prosélytes, les imposteurs distribuaient aux masses des prières et des talismans qui étaient censés devoir les rendre invulnérables aux balles et aux cimeterres ennemis. Ils conféraient aux plus fermes et aux plus dévoués croyants des titres pour les exciter à se distinguer et pour inspirer aux autres le désir de les imiter, de marcher sur leurs traces et de s'affermir de plus en plus dans la foi des Babis. Tout maître du Babisme, à quelque catégorie qu'il appartienne, apparaît comme un personnage possédant la puissance, et dont la volonté manifestée au nom de Bab doit être aveuglément respectée de tous ses partisans. Chacun d'eux dirige les affaires de ses adhérents, résout les questions religieuses qui lui sont soumises et enseigne la doctrine suivant ses convictions personnelles; c'est pourquoi nous remarquons aujourd'hui parmi les Babis une certaine tendance à se fractionner en sectes, tendance qui n'a pu encore se réaliser à cause de la nécessité où ils se trouvaient de rester unis en une seule corporation politique, pour résister aux poursuites du gouvernement et du clergé.

Les propagateurs ou maîtres du premier degré[1] enseignaient au nom de Bab, mais parfois cependant ils se posaient aux yeux de leurs prosélytes comme égaux en autorité à Bab lui-même, ainsi que nous l'avons vu dans la relation de la destruction de Zengan par rapport à Moulla-Mohammed-Ali[2].

Les propagateurs ou maîtres du second degré agissaient seulement au nom de Bab et enseignaient l'islamisme dans l'esprit du Babisme; c'est-à-dire qu'ils disaient : *Dieu est seul et unique; Mahomet est son prophète, Ali est son véli et Bab est le gouverneur du monde et le roi de l'Islam.* Cette croyance aurait été d'accord avec la doctrine des Chiites, s'ils avaient reconnu Bab pour l'imam attendu; mais elle manquait de cette acceptation générale et n'était partagée que par un groupe secret de Babis formés sous la direction de quelques fanatiques. En quoi consistait la croyance de ces fanatiques? Quelles étaient les cérémonies de leur culte?.... Nous n'avons là-dessus aucune donnée positive. Les réponses du Seïd de Smolensk ne nous éclairent point à ce sujet. Si nous consultons le Coran attribué à Bab, il est impossible d'en tirer un système religieux quelconque, aucun règlement relatif à leur rite et

[1] Dans le Coran de Bab ils sont nommés «*lettres* (types) *de la vérité,*» et le nombre en est limité à douze.

[2] Il en fut de même de Hadji-Mohamed-Ali du Mazandéran, de Moulla-Sadik et de Mir-Abdoul-Kérim de Smolensk dont nous avons parlé plus haut. Le Coran de Bab dit positivement que les disciples du premier degré, ou *lettres* (types) *de la vérité,* sont égaux en autorité au maître lui-même.

à leurs cérémonies. Ce Coran consiste en un assemblage de phrases disjointes et répétées à satiété, sans aucun ordre et même sans division par chapitre. On n'y trouve que la promesse faite aux Babis qu'ils régneraient sur toute la terre, et des insinuations sur la divinisation de Bab et de toutes *les lettres* (types) *de la vérité*, c'est-à-dire de tous les saints, de tous les prédicateurs et propagateurs de la doctrine de Bab, et autres choses semblables.

Cependant, d'après ce que nous avons pu apprendre de témoins oculaires, ainsi que de la relation de l'historien de la Perse Soupehr, nous avons pu formuler sur ce sujet les appréciations suivantes. Aussitôt que la communauté secrète des Babis se fut formée et développée, les premiers disciples de Bab firent passer le maître pour *la porte de la vérité*, pour un être ayant des rapports secrets avec l'invisible imam Sahib ouz-Zémân, roi et gouverneur des destinées de l'Islam, auquel, ainsi que les Cheïkhites, ils donnaient encore l'épithète de *Bakiièt-oullah*, ou partie, fraction que la divinité avait laissée de soi sur la terre[1]. Par conséquent, dans l'origine,

[1] Cette phrase est mentionnée une seule fois dans le Coran de Mahomet, sour. XI, 87. Les commentateurs n'ont pas pu donner d'explication satisfaisante du sens qu'elle offre (littéralement elle signifie partie, fraction de Dieu). Les mystiques parmi les Cheïkhites et les Babis s'y sont attachés dans le sens de *fraction* de la divinité; ils comprennent par là la concentration des forces divines destinées ou laissées par Dieu pour le gouvernement du monde. Ceci ne serait-il pas dû à l'influence du principe bouddhiste qui s'est manifestée dans l'islamisme imposé à la Perse par la force du sabre (v. ch. III, § 1, art. 2).

les disciples de Bab ne lui rendirent, du moins en apparence, que les mêmes hommages qu'ils accordaient aux plus élevés d'entre les moudjtéhids. Mais, dans le but d'affirmer son autorité spirituelle, ils ajoutèrent un quatrième article au symbole de la foi chiite, dans lequel se trouve placé le nom de Bab (Ali-Mohammed) comme *serviteur* du *Bakiièt-oullah*, et ensuite il est nommé le *mystère* (ami) du *Bakiièt-oullah*. Plus tard, lorsque les Babis eurent acquis plus de force, que par le fait de son arrestation et de sa reclusion Bab fut devenu invisible aux regards des curieux, et que le bruit des miracles que lui attribuaient ses disciples se fut répandu partout; lorsque, en un mot, il fut devenu pour la multitude aveugle de ses adorateurs qui ne l'avaient jamais vu un être tout mythique, ses disciples ne le nommaient déjà plus ni le serviteur, ni l'ami de l'imam invisible, mais bien ce même imam attendu depuis longtemps; dans le symbole de la foi, les mots « serviteur ou ami du Bakiièt-oullah » devinrent Bakjièt-oullah lui-même; les mots « mystère ou ami de Bakiièt-oullah, » une fois entrés dans le symbole de la foi, furent appliqués à d'autres individus que le maître, en sorte que, peu de temps après, les Babis ajoutèrent un cinquième article à ce symbole « et un tel est le mystère du Bakiièt-oullah. »

Cet honneur était probablement accordé par toutes les communautés secrètes de Babis à leurs maîtres immédiats, qui se considéraient comme les vicaires de Bab. Pour le moment nous n'en con-

naissons qu'un dans ces conditions, auquel les Babis aient décerné cet honneur dans le symbole de la foi; c'est Hadji-Mohammed-Ali du Mazandéran (voy. sur ce personnage chap. II, § 6 et suivants). Ainsi dans ces derniers temps le symbole de la foi des Babis avait cinq articles : 1° *J'affirme qu'il n'est point d'autre Dieu qu'Allah;* 2° *j'affirme que Mahomet est son envoyé;* 3° *j'affirme qu'Ali est son véli*[1]; 4° *j'affirme qu'Ali-Mohammed est Bakiièt-oullah lui-même;* 5° *j'affirme qu'un tel* (maître) *est* (sirr) *le mystère du Bakiièt-oullah*[2]. Sous prétexte d'abréger le symbole, mais en réalité pour donner plus de signification à la valeur de Bab et de ses compagnons, les adhérents aveugles de cette doctrine se contentaient ordinairement de prononcer seulement le premier et les deux derniers articles : *Il n'est point d'autre Dieu qu'Allah; Bab est Bakiièt-oullah et un tel est son mystère.*

B. DE LA MÉTEMPSYCOSE.

Comme nous l'avons déjà vu (ch. II, § 1), les Cheïkhites croyaient que les attributs du Tout-Puissant se personnifiaient dans les saints; croyance que nous retrouvons chez les Babis. Selon Soupehr, ils don-

[1] V. ch. III, § 1, art. 3.

[2] Sous le nom de *mystère* on sous-entend l'ami avec lequel on peut partager ses secrets. En langage mystique on appelle « le mystère de Dieu » l'élu qui connaît tous les secrets de la révélation divine. Les mystiques donnent à Ali ce nom (*sirr oullah*); par conséquent le mystère du Bakiièt-oullah signifie : l'ami de l'imam invisible. Quelques mystiques traduisent le mot *sirr*, qui se trouve dans le symbole, par « *mystère* » en rapport avec l'incarnation.

naient à leurs guides spirituels des noms pris des attributs de Dieu; de plus ils donnèrent à quelques-uns des membres de la famille de ces maîtres des noms de saints et de saintes de l'Islam, en leur attribuant les qualités et les vertus qui distinguaient ces saints et saintes de leur vivant. Par exemple, Hadji-Mohammed-Ali portait le nom de Très-Haut, Mir-Abdoul-Kérim celui du huitième *imam;* dans le premier on voyait la personnification de l'attribut de Dieu (Très-Haut), dans le second la personnification de Riza, huitième imam chiite des Isnaachérites. Ils étaient convaincus en outre que quarante jours après leur mort les âmes de ces saints devaient revenir sur la terre en revêtant une autre forme; ce que nous avons pu voir par la promesse que Bouchrouï (v. ch. II, § 9) avait faite d'apparaître après sa mort.

Dans le Coran des Babis que nous possédons, nous avons rencontré plusieurs phrases qui, par leur sens tout mystique, indiquent la doctrine de la métempsycose. Dans quel chapitre, dans quel cahier se trouvent ces phrases? c'est ce qu'il serait impossible de dire, l'exemplaire en question consistant en soixante et dix cahiers ou onze cent vingt pages sans commencement ni fin, sans pagination, sans subdivision par chapitre, et sans que rien puisse mettre sur la voie quant au nombre de cahiers et de feuilles dont l'ouvrage entier peut être composé. Voici la traduction littérale de ces phrases :

« Dis; la vie d'Allah ne ressemble pas à la vie de

création de l'homme; la vie d'Allah n'a ni commencement ni fin; rien n'est antérieur à elle ; mais la vie de création de l'homme a eu en vérité pour antérieure à elle *la vie des lettres* (types) *de la vérité.*»
Et plus loin : « En vérité, Dieu a commencé sa création par les lettres de la vérité ; » et plus loin encore : « Dis que de la création Dieu produit les « lettres de la vie..... et que par l'entremise des « lettres de la vie il indique à tous le chemin qui con« duit jusqu'à lui; c'est ainsi qu'il faut comprendre « ce qui a été dit : que Dieu produit les vivants des « morts et les morts des vivants. »

Dans le Coran des Babis, on sous-entend par lettres de la vérité *les saints :* ce qui signifie que Dieu a commencé la création en créant les « lettres de la vérité » et que par conséquent leur existence a précédé l'existence des autres créatures (les hommes), et que, par les lettres de la vérité, il indique à chacun la voie qui conduit à lui. Donc ces *lettres de la vérité* créées avant tout transmigrent constamment sur la terre en prenant une forme humaine pour guider les hommes et les conduire vers Dieu, ou *pour transformer les morts en vivants.* Mais comment Dieu transforme-t-il les morts en vivants? Ici même, cela est expliqué de la façon la plus mystique; Dieu guidant vers lui la création qui est *morte*, et la guidant par l'entremise des « lettres de la vie » qui sont quelque chose de vivant, Dieu créant les morts (les hommes) des vivants (lettres de la vie). cela signifie que Dieu crée l'homme, qui est par lui-

même *mort*, et fait entrer, incorpore en lui « la lettre de la vie, » qui est un *ex-vivant.*

Si embrouillé que soit ce passage, si difficile qu'il soit à comprendre, il démontre directement ou indirectement chez les Babis l'existence de la doctrine de la métempsycose.

C. DU MARIAGE.

D'après la doctrine de Bab lui-même, comme nous l'avons vu, les femmes ont les mêmes droits que les hommes, et le divorce arbitraire est aboli. Mais comme il y est dit que la femme est plus élevée devant Dieu et plus agréable à ses yeux que l'homme, les disciples de Bab ont accordé peu à peu à la femme les droits et prérogatives suivants.

Les premiers disciples de Bab, ayant aboli le divorce arbitraire, ont établi que si une femme mariée voulait le *téberri,* c'est-à-dire renoncer au mariage, elle en avait le droit, en d'autres termes elle pouvait obliger son mari à accepter le divorce.

Dans la suite, entraînés par leurs convictions, d'autres maîtres du Babisme donnèrent à la femme qui avait fait *téberri* avec son mari le droit de se remarier avec qui bon lui semblait.

Quelque temps après, les droits et priviléges des femmes prirent plus d'extension, et l'historien de la Perse dit que, d'après la doctrine de Bab, une femme pouvait avoir jusqu'à neuf maris à la fois.

Selon les ordonnances de la doctrine du *fatrèt*

(v. plus loin), les Babis commencèrent à considérer le mariage au point de vue de Platon, et la communauté des femmes fut établie, du moins en principe, car les vieux principes de l'Islam enracinés dans le peuple, sanctifiés par l'homme et garantis par la jalousie, ne permirent point à ces deux derniers priviléges de se développer entièrement.

L'historien de la Perse excepté, pas un seul témoin (si tant est qu'on puisse l'appeler un témoin) ne nous a dit que chez les Babis la communauté des femmes ait été réellement mise en pratique, ni qu'une femme y ait jamais eu plus d'un mari à la fois, bien que ces témoins oculaires ne nient nullement l'existence de la doctrine du *fatrèt* et du *téberri*, ni même la doctrine de la communauté des femmes.

D. DE QUELQUES-UNES DES CÉRÉMONIES DU CULTE ET DE QUELQUES USAGES.

Dès les premiers temps du Babisme, ceux qui l'avaient embrassé s'éloignèrent peu à peu des Chiites dans l'exercice de leurs devoirs religieux, mais graduellement et seulement autant que le *Chariat* permet aux Chiites de modifier leurs croyances.

Nous avons fait remarquer déjà que cet usage a une force d'habitude telle, qu'un Chiite peut changer, modifier ses croyances et ses convictions religieuses même plusieurs fois. Cependant ces changements constants, bien qu'ils se fissent peu à peu et d'une manière insensible, finirent par séparer entière-

ment les Babis des Chiites, et il ne fut point alors difficile aux chefs du Babisme d'inspirer à leurs prosélytes tout ce qu'ils voulurent.

Les premières questions relatives à la religion et aux rites soulevées par ces changements durent être de peu d'importance; nous n'en connaissons pas bien tous les détails, qui d'ailleurs ne mériteraient point d'être mentionnés. Plus tard, quand le Babisme acquit plus de force, les Babis commencèrent à se séparer catégoriquement des Chiites, et cette séparation a soulevé les questions suivantes :

1° Le jeûne du ramazan fut réduit à dix-neuf jours au lieu de trente. La raison de ce changement est trop curieuse pour être passée sous silence. Dans la philosophie scolastique des Cheïkhites l'existence d'un Dieu unique (*Vahdeti voudjoud*) joue un très-grand rôle. Nous ne toucherons point à ce sujet, qui nous mènerait trop loin, mais nous dirons seulement que le mot *voudjoud*, ou existence du Dieu suprême, désigne dans leur scolastique quelque chose de si saint que les mouvèhites (on désigne ainsi ceux qui suivent la doctrine de l'unité absolue de Dieu) doivent trembler en le prononçant, tout autant que les Juifs en prononçant le mot « Jéhovah, » qui veut dire : « Celui qui est[1]. »

Le mot *voudjoud* est formé en arabe de *quatre lettres* qui, d'après le mode de supputation cabalis-

[1] Les Juifs ne prononcent jamais ce mot, qu'ils regardent comme trop saint pour être sur les lèvres des pécheurs; ils le remplacent par le mot *Adonaï* (seigneur).

tique, ont la valeur de 19[1]; de là vient que le nombre 19 est regardé comme sacré par les Cheïkhites superstitieux. Les maîtres de la doctrine des Babis, disciples de l'école des Cheïkhites, afin de relever la sainteté de ce nombre, divisaient tout en 19 et faisaient tout 19 fois. Entre autres ils avaient divisé l'année en 19 mois, les mois en 19 jours, de sorte que l'année des Babis avait 361 jours[2]; sous ce rapport elle se rapprochait un peu de l'année des chrétiens, dont elle ne différait que de 4 jours, tandis que l'année lunaire des musulmans a une différence en moins de 11 jours.

2° D'après le Coran de Mahomet il revient à l'imam, pour être distribué aux pauvres, un cinquième du butin (sour. VIII, v. 42). Les Babis lui en abandonnent le *tiers*.

Il faut dire ici en passant que le *beït oul-mâl*, ou trésorerie de la société théocratique dans le premier âge de l'Islam, consistait en biens de toute sorte, ainsi qu'en argent. C'était le produit : 1° du pillage et des trophées enlevés par les vainqueurs dans leurs guerres contre les infidèles : les richesses conquises ainsi étaient, suivant la loi de Mahomet, divisées en cinq parties; quatre parts étaient distri-

[1] L'emploi de lettres au lieu de chiffres est usité et l'a toujours été en Islam, même dans le calendrier. Cet usage scolastique a été adopté dans la langue slavo-ecclésiastique.

[2] Nous regrettons de n'avoir pu nous faire renseigner sur les noms que les Babis donnaient aux mois de l'année divisée ainsi; je suis porté à croire qu'ils n'ont pas eu le temps de mettre cela en ordre, mais qu'ils ont conservé leur ramazan de dix-neuf jours.

buées en parties égales entre les guerriers, et la cinquième revenait au *beït oul-mâl* pour l'entretien des indigents; 2° du produit de l'impôt du *djézié* établi par le Coran même et par lequel les infidèles acquéraient le droit de vivre dans les États musulmans; 3° du *kharadj* ou impôt prélevé sur les terres des vaincus qui payaient le *djézié* : le *kharadj* était donc payé par les vaincus, qui par là acquéraient le droit de posséder leurs terres, car ces terres, d'après la loi de Mahomet, appartenaient aux vainqueurs; 4° du produit du *zékat*, impôt purificatoire prélevé sur tous les produits en général; les musulmans eux-mêmes n'en étaient pas exempts, on le prélevait sur leurs revenus ou toute espèce de profit matériel qu'ils pouvaient faire. Le *beït oul-mâl* était à la disposition de l'imam ou du chef des vrais croyants[1]. Ainsi, grâce à cette augmentation du *cinquième* en *tiers*, qui pouvait mettre de grandes sommes à leurs dispositions, les chefs politiques des Babis voulaient arriver à la réalisation de leurs projets.

3° Les Babis ajoutèrent à l'*Azan*[2], ou appel à la

[1] Le *beït oul-mâl* était administré par les khalifes ou imams, et dans la suite par les rois de l'Islam qui s'emparèrent du pouvoir des khalifes. En Perse, ce sont les moudjtéhides qui disposent du *cinquième* et du *zékat*, et ils ne s'oublient jamais eux-mêmes. Nous connaissons tels moudjtéhids qui sont peut-être plus riches que le roi lui-même.

[2] Les prières se font cinq fois par jour et commencent par l'*azan*, qui consiste dans le symbole de la foi auquel on ajoute encore plusieurs expressions ou invocations comme : « Dieu est grand! » « levez-vous pour la prière, etc. » Chacune de ces formules est répétée deux

prière, le quatrième article du symbole de la foi dont il a été question plus haut.

4° Les prosternations (*soudjoud*) pendant la prière s'effectuent assis sur les talons. Dans cette position on se prosterne et l'on frappe de son front la terre en récitant les prières de circonstance; mais pour que le front puisse toucher en effet la terre, les musulmans chiites emploient le *moukr*, disque en terre de la grandeur d'une médaille et pétri de la terre prise des «tombeaux sacrés» de leurs imams. Ce *moukr* fait partie des *namaz* chez les Chiites, et dans le cas où ils n'en possèdent pas de réel, ils le remplacent par quoi que ce soit en terre ou en bois, pourvu seulement que ce soit propre et uni. Celui qui prie doit en s'inclinant toucher ce *moukr* du front et réciter en même temps la prière voulue.

Les Babis décidèrent qu'il fallait employer trois *moukr* au lieu d'un; un plus mince pour le front, et deux plus épais pour les joues; sans cela ils considéraient les prosternations comme non effectives: dans cette position, disent-ils, le fidèle doit avoir tout le visage prosterné dans la poussière devant le Seigneur.

On assure que les Babis avaient beaucoup de ces variétés dans leurs pratiques religieuses; mais ce que nous en avons dit peut suffire pour satisfaire la curiosité.

5° D'après un usage imposé par leur religion, les

fois, et les musulmans qui entendent l'*azan* doivent se hâter pour faire la prière.

musulmans, lorsqu'ils s'abordent, se saluent mutuellement en se souhaitant la paix; le premier doit dire : *sélamoun-aléïkoum* ou *assélamou-aléïkoum;* c'est-à-dire « la paix avec vous; » le second est obligé de répondre : *va aléïkoam-oussalam*, ce qui veut dire : « et avec vous la paix. »

Les Babis ont changé cette formule de politesse religieuse en la formule suivante. Le premier qui prend la parole dit : *Allahoa-akber* « Dieu est grand. » Le second répond : *Allahoa Aazem* « Dieu est tout-puissant. » Le plus souvent la salutation se formulait par les mots *marhaban bik*, c'est-à-dire : « le bien-être soit avec toi. » De même que selon la loi les musulmans ne peuvent employer leurs formules de salutation envers les infidèles, les Babis n'emploient pas les leurs envers ceux qui n'appartiennent pas à leur secte.

6° D'après une ancienne superstition, les musulmans regardent comme chose agréable à Dieu et qui porte bonheur de porter une bague ornée d'une turquoise ou d'une cornaline; aussi rencontre-t-on rarement un musulman quelque peu dévot sans un anneau semblable. La pierre porte ordinairement le nom d'Allah ou d'Ali gravé au milieu, ou bien quelques mots ou phrases tirés du Coran. Les Babis ont donné la préférence à la cornaline blanche; au milieu sont gravés quelques mots ou phrases du Coran, mais tout autour, et en chiffres connus d'eux seuls, le nom de l'un de leurs maîtres ou saints. Dans le Mazandéran, c'est plutôt le nom de *Hadji-*

Mohammed-Ali que l'on fait graver sous le titre de *Sirrou-Bahiièt-Oullah*, qui signifie « mystère du gouverneur du monde. »

7° Ces variétés et changements introduits dans les formes de la vie religieuse et mentionnés ci-dessus étaient conservés et maintenus en attendant l'apparition de la loi qui devait affranchir entièrement et à jamais les Babis du joug du *Chariat;* mais les préjugés et superstitions ont pris chez eux une telle extension qu'ils surpassent de beaucoup en cela les plus superstitieux d'entre les musulmans eux-mêmes.

J'ai entre les mains deux talismans et une brochure manuscrite que m'a procurés M. Melnikoff. Il avait fait l'acquisition de ces objets pendant son séjour à Téhéran. Ce sont de précieux témoignages de la plus aveugle superstition, de la plus absurde crédulité. Ces talismans consistent en une petite feuille de papier de figure pentagone sur laquelle est écrite tout autour la même phrase soixante et quatorze fois; ils sont du nombre de ceux que les maîtres distribuaient aux Babis pour les garantir des malheurs et préserver leur vie. La brochure consiste en vingt-sept pages de la grandeur d'une feuille pliée en quatre, écrites en arabe et renfermant des instructions sur le cérémonial à observer par chaque Babi qui doit se présenter à l'un des maîtres de sa doctrine, soit pendant le chemin, soit au seuil de sa demeure et lorsqu'il apparaît devant lui. Toutes ces instructions et tous ces règlements dé-

montrent jusqu'à l'évidence les qualités surnaturelles que les Babis attribuent à leurs maîtres. L'auteur de ces règlements et de ces instructions envoyait auprès de ces maîtres les sectateurs de Bab en leur inspirant à leur sujet une vénération toute divine, une sainte frayeur beaucoup plus grande que celle que les moudjtéhids chiites inspirent à leurs *moukallids* lorsqu'ils les envoient en pèlerinage à la Mecque ou aux tombeaux de leurs imams. Ce qu'il y a de plus remarquable dans cette brochure, c'est la longue prière que doit réciter à haute voix le visiteur en s'approchant de « l'ami de Dieu, » comme il est dit dans cette brochure. Cette prière est remarquable par la redondance de la phrase imaginée pour glorifier « l'ami de Dieu, » et par une réunion de mots poétiquement cadencés et parfois rimés; mais le plus souvent ces mots sont unis entre eux sans règle comme sans raison, car ils ne présentent à l'esprit aucun sens; c'est ce qui me porte à croire que cette prière a été écrite par quelqu'un de peu versé dans la langue arabe, peut-être bien par ce même Seïd-Houssein qui, selon nous, a écrit le Coran de Bab et les talismans qui étaient distribués aux Babis soulevés.

Pour montrer jusqu'où est poussée l'absurdité dans cette prière, nous donnerons la traduction littérale de quelques passages.

4. EXEMPLES DE REDONDANCE, DE FORME EMPHATIQUE DE LA PHRASE.

« La première essence qui a reçu la beauté de la « forme s'est levée, a brillé et a communiqué au « monde la lumière émanant de la sphère du séjour « de l'Éternel, et cette essence *était la vôtre;* » — tel est le début de la prière adressée à « l'ami de Dieu. » Il est fait ici allusion à l'idée énoncée dans la première lettre du philosophe de Smolensk, que dans les cieux spirituels les prophètes et les saints émanent d'un seul et même principe et que la seule différence visible pour les mortels provient de l'apparition du monde extérieur. — Les paroles du texte « *était la vôtre* » (employées au pluriel) expriment que la prière était adressée dans la personne de « l'ami de Dieu » à tous « les saints. »

Un peu plus loin on lit : « N'eût été *vous*, *rien* « (personne) n'aurait connu Allah; n'eût été *vous*, « rien n'aurait honoré Allah; n'eût été *vous*, rien n'au- « rait glorifié Allah! »

Encore plus loin on lit : « Allah *vous* a consolidé « sur son trône; il *vous* a donné son verbe [1]; il *vous* « a désigné pour distribuer à chacun le lot (sort) « qui lui est destiné; il *vous* a élu pour transmettre « leur destin à tous ceux qui sont soumis à la Provi- « dence, etc. [2] »

[1] Le mot *mitk* désigne la capacité de parler correctement; de là *mentik* (logique). Littéralement il est dit : « Allah vous a rendu capable de parler pour lui. »

[2] Ce qui signifie : être le dispensateur des destinées de chacun;

B. EXEMPLES DE RÉUNION DES MOTS ET DE NON-SENS DES PHRASES.

Je ne puis prendre pour exemples que des phrases de cette catégorie, voulant éviter d'entrer dans des considérations sur l'irrégularité de la langue dont on s'est servi dans ces prières; d'ailleurs cela nous entraînerait trop loin dans une critique linguistique qui m'écarterait de mon sujet : que le lecteur savant et curieux s'amuse s'il le veut de l'amalgame de mots qu'il verra dans les deux échantillons que nous lui offrons. Comme nous avouons ne pas les comprendre, nous laissons à d'autres, qui peut-être seront plus heureux que nous, le soin de les expliquer.

« Puis-je définir, dit le suppliant à l'ami de Dieu, « l'essence des essences de votre isolement, la lumière « de la lumière de votre sainteté, la forme des formes « de vos désirs; comment puis-je définir le secret « du secret de votre volonté, la prière des prières de « votre gloire, l'obligation des obligations de l'asser- « vissement à vous, la feuille des feuilles de l'arbre « de votre direction (du monde), quand Allah m'a « montré la barrière de la route qui me sépare de « votre sainteté?... car toutes les créations, avec toute « l'essence de camphre (pure, transparente) de leur

envoyer dans la vie, envoyer dans la mort. — Ce texte peut se traduire encore ainsi, « Celui qui est pour transmettre son arrêt, sa sentence à chacun de ceux qui sont soumis au jugement, » c'est-à-dire ses devoirs, ses obligations. Le sens est le même, mais la première traduction est plus dans l'esprit du mysticisme.

« existence, sont sans valeur devant la valeur de la « protection de votre sainte apparition... »

Et ailleurs : « Si je dis que vous c'est vous, alors « la terre a déjà publié que vos imams ne peuvent « être qualifiés par eux-mêmes (?), que tous les « êtres visibles et invisibles sont la relation des re- « lations, la narration des narrations isolées dans la « spécialité de son apparition... »

Tel est, en substance, le contenu de cette prière, tels en sont le style et le langage.

Les soixante et dix cahiers sous la dénomination de Coran des Babis qui sont en notre possession sont empreints de quelque chose de l'esprit qui règne dans cette prière, bien qu'écrits dans un langage beaucoup plus simple et plus clair.

8° Comme il a déjà été dit, les Babis appartenaient dans l'origine à la communion musulmane imamido-chiite. Bab ne voulait d'abord que purifier l'Islam des altérations qu'avaient subies peu à peu les antiques vérités qu'il renferme. Mais dans la suite, lorsque des associations secrètes se furent organisées dans le Fars, l'Irak, le Khorasan, le Tébéristan et l'Aderbidjan, bien que les associés portassent encore le nom de Chiites, ils se virent contraints de se séparer peu à peu de leurs anciens coreligionnaires, et durent bon gré mal gré suivre l'entraînement de leurs guides qui prêchaient l'islamisme, non comme le comprenaient les orthodoxes, mais comme *il fallait* le comprendre selon la nouvelle doctrine, basée, d'après eux, sur les dogmes fondamentaux de l'Is-

lam. Suivant ces dogmes, les Chiites attendent la seconde venue immanquable de l'imam gouverneur de l'univers. Il est apparu, disent les Babis, par conséquent ceux qui croient en lui doivent croire à sa doctrine, et s'en rapporter à son jugement dans les questions religieuses qui rentrent dans la sphère de l'islamisme. Cette doctrine a été enseignée par les plus proches disciples de Bab.

Nous l'avons dit et nous l'avons vu, Bab n'a pas personnellement fondé une nouvelle religion ni de nouveaux rites; il prêchait partout l'observance de la doctrine chiite dans son acception la plus rigoureuse, et en donnait lui-même l'exemple. Il faisait les prières, observait les jeûnes, alla en pèlerinage à la Mecque et à Kerbela; il prêchait une vie d'abstinence. Cependant ses disciples fondèrent secrètement et à son insu un schisme qui devait les aider à atteindre leur but, et répandaient dans le peuple le bruit que les temps étaient venus où allaient apparaître la réforme et une loi nouvelle. Forts des succès qu'ils obtenaient, ils assuraient que Bab les avait désignés en attendant pour être les pasteurs des élus de Dieu, ouvrir la glorieuse carrière du Babisme, et les guider jusqu'au jour où les Babis, triomphant de tous les obstacles, conquerront le monde entier sous les étendards de l'Imam et gagneront la béatitude éternelle. Ainsi chaque communauté de Babis se soumettait en attendant à l'enseignement doctrinal de son maître immédiat. Voilà pourquoi, au temps où la doctrine des Babis commença à se

répandre, apparurent divers rites et usages locaux, diverses croyances particulières, qui dans la suite donnèrent naissance aux symboles de la foi. Il avait été impossible, en attendant, de déshabituer des gens grossiers et ignorants des pratiques religieuses journalières, d'autant plus que tout musulman ne saurait se passer de prières, d'ablutions, ni de suivre rigoureusement les jeûnes du ramazan. Il fut alors décidé que ces pratiques religieuses seraient observées selon la nouvelle doctrine; ce qui eut lieu partout, bien qu'avec certaines variétés dans les formes. Ainsi allèrent les choses jusqu'à l'époque où les Babis se fortifièrent dans Cheïk-Tabersi, en 1848. Alors ils croyaient que le temps était venu de se séparer tout à fait des Chiites et de devenir entièrement étrangers à l'islamisme. En effet, l'inimitié, la haine qui existait entre les Chiites et les Babis, et qui s'était enracinée dans le cœur des uns et des autres, avait disposé les derniers à effectuer cette séparation. La promesse faite aux Babis de leur puissance future, qui devait s'étendre sur toute la surface de la terre, eut pour résultat de leur inspirer un souverain mépris pour tous ceux qui ne portaient pas le nom de Babis. Tout cela éteignit peu à peu dans leurs cœurs le respect, l'amour des anciennes coutumes. C'est alors que les principaux promoteurs du Babisme politique mirent à profit cette disposition des esprits pour prêcher à leurs adhérents la doctrine du *fatrèt*[1] ou de *l'affranchis-*

[1] *Fatrèt* signifie, entre autres, l'espace compris entre deux doigts.

sement du joug de la loi. Voici en quoi consistait cette doctrine : « Tant que le Babisme ne sera pas répandu et consolidé sur toute la surface de la terre, tant que le règne de Bab ne sera point affermi et qu'un nouveau code émanant de lui ne sera point promulgué, tous les Babis sont affranchis des devoirs religieux. » D'après ce principe, les Babis se refusaient à remplir aucun des devoirs religieux imposés par le Coran; ainsi ils ne faisaient point les prières prescrites, et ne suivaient aucun jeûne; ils ne considéraient point les Chiites, et en général les musulmans, comme leurs coreligionnaires; ils buvaient du vin, n'admettaient rien de *nedjès* (impur), rien de *haram*, ou défendu par la loi; en un mot, ils rejetèrent tout, excepté ce qui est si cher à l'ignorance, les préjugés et les superstitions.

Les faits que nous avons mentionnés prouvent clairement à quel point la doctrine de Bab avait été

de là *les temps intermédiaires.* Dans le Coran de Mahomet, ce mot n'est employé qu'une seule fois (sour. v, 22) dans le sens du temps écoulé entre la venue de deux prophètes. Ici les Babis sous-entendent le temps compris entre deux codes religieux : le Chariat et le code religieux qui devra paraître au nom de Bab.

Si l'on en croit des témoins oculaires, ce code de la loi nouvelle est tout prêt à paraître. Il avait été confié à la garde d'un des propagateurs du Babisme nommé Moulla-Abdoul-Kerim, lequel fut tué plus tard lors des événements qui se passèrent à Téhéran (v. ch. II, à la fin). On dit que lors des poursuites dirigées contre les Babis de Kazvin (lui-même était de cette ville), faits que nous avons relatés dans l'article sur Kourret-oul-Aïn, cet individu avait caché ce code dans la muraille d'une maison inconnue, et qu'après sa mort toutes les recherches qu'on fit pour le découvrir furent vaines.

défigurée dès son apparition, combien elle avait été grossièrement altérée, et quelles eussent pu en être les suites.

Jamais l'homme ne se désenchante autant, et sans retour, que lorsqu'il passe du monde des belles et grandes idées dans le monde des formes grossières et rudes, lesquelles non-seulement ne coïncident en rien avec le principe qui les appelle, mais qui de plus lui sont entièrement opposées.

Sans aller bien loin, revenons à cette vérité qui forme le point d'intersection des idées religieuses, dans le monde chrétien. Ouvrons l'Évangile, lisons-le d'un bout à l'autre; examinons la vie toute sainte des Pères de l'Église, méditons leurs écrits, et puis considérons les formes extérieures du culte parmi les sectes chrétiennes. Ne serons-nous point frappés, stupéfiés lorsque nous passerons du monde des grandes idées religieuses dans ce monde des formes les plus grossières?

Si dans le christianisme même nous sommes, j'oserai dire journellement, frappés des succès qu'y obtiennent de mauvaises passions, si opposées aux divines vérités; si dans l'histoire de l'administration ecclésiastique nous reconnaissons les traces de cet obscurantisme qui conduit indubitablement à l'ignorance, qui met les armes à la main des disciples de la charité chrétienne, et au nom de «l'Église,» de la religion, fait appel à la vengeance et à l'anathème, dans un but d'intérêts tout mondains, dans un but d'égoïsme; en un mot, si nous voyons tous les jours

dans la chrétienté le triomphe du mensonge et de l'erreur, comment pourrons-nous jeter le blâme sur les mêmes fautes dans lesquelles tombent des adhérents d'autres religions?

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 9 NOVEMBRE 1866.

La séance est ouverte à huit heures par M. Reinaud, président.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu; la rédaction en est adoptée.

Sont proposés comme membres:

MM. Ferdinand Lévi, rue du Cirque, n° 2, présenté par MM. Pauthier et Garrez;
John R. Robinson, à Dewsbury (Angleterre), par MM. Garcin de Tassy et Mohl.

Il est donné lecture d'une lettre de M. Behrnauer, à Dresde, qui annonce l'envoi du prospectus de l'édition du *Tawarikhi Ali Seldjouk*, et prie que ce prospectus soit inséré dans le Journal asiatique. Il est décidé que le paquet sera envoyé à l'Imprimerie pour être broché dans le prochain cahier du Journal.

M. Garrez donne, en l'absence du bibliothécaire, lecture

d'un projet de règlement de la bibliothèque. Le projet est adopté, sauf un article qui est renvoyé à la prochaine séance.

M. Prudhomme donne lecture d'une notice sur le catalogue de la bibliothèque d'Etchmiazin, imprimé à Tiflis.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la Société. *The Journal of the Royal Geographical Society for* 1865. Londres, 1866, in-8°. (Prix : 20 sh.)

— *Proceedings of the Royal Geographical Society*, vol. X, 2-6. Londres, 1866, in-8°.

Par la Société. *Bibliotheca indica :*

N°s 212 et 213. *The Sahitya Darpana or Mirror of Composition*, translated by Viswanatha. Calcutta, 1865, in-8°.

N°s 214, 215. *A Biographical Dictionary of persons who knew Mohammed*, by Ibn Hajar, edited by Captain W. N. Lees, vol. IV, fasc. 6 et 7. Calcutta, 1865 et 1866, in-8°.

New series, n°s 87, 89, 91, 92. *The Alumguir Nameh*, edited by Mawlawis Khadim Husain and Abd al Hai, fasc. 1-4. Calcutta, 1866, in-8°.

New series, 86 et 90. *The Srauta Sutra of Aswalayana*, edited by Rama Narayana Vidyaratna, fasc. 8 et 9. Calcutta, 1866, in-8°.

Par l'auteur. *Textes tirés du Kandjour*, par M. Feer, livraison 6. Paris, 1866, in-8° (autographié).

Par le même. *Tableau de la Grammaire mongole, suivi de l'élévation de Gengiskhan et de la lettre d'Arghoun Khan à Philippe le Bel*, par M. Léon Feer. Paris, 1866, grand in-4° (8 pages, autographiées).

— *Essence de la science transcendante, en tibétain, sanscrit et mongol*, par M. Léon Feer. Paris, 1866, in-fol. oblong (8 pages, autographiées).

Par l'auteur. *Annuaire philosophique*, par M. Louis-Auguste Martin, t. III, livraisons 7, 8, 9, 10. Paris, 1866, in-8°.

Par la Société. *Revue africaine*, dixième année, n° 59. Alger, 1866, in-8°.

Par l'auteur *Om Dandserkaage* af C. A. Holmboë. in-8°.

Par la Société. *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, vol. XX, cah. 2 et 3. Leipzig, 1866, in-8°.

— *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, vol. IV, n° 3. *Die Grabschrift des sidonischen Kœnigs Eschmun-Ezer*, übersetzt von E. Meier. Leipzig, 1866, in-8°.

Dictionnaire turc-arabe-persan, par M. Zenker. Leipzig, in-folio; les neuf premières livraisons.

La langue turque a donné naissance, dans la dernière moitié du xvii° siècle, à un ouvrage très-remarquable : c'est le dictionnaire turc, arabe, persan, par Meninski. L'auteur ne fit pas, comme il arrive souvent, des livres avec des livres; il prit la peine de lire, la plume à la main, les ouvrages turcs presque tous manuscrits, qui étaient à sa disposition, et, à l'aide d'exemples bien choisis, il fit un livre tout à fait original. Il joignit au turc l'arabe, qui est la langue sacrée et scientifique de toutes les nations musulmanes, et le persan, qui de tout temps a été cultivé par les Turcs lettrés; mais pour l'arabe et le persan, Meninski put s'aider des dictionnaires de Golius et de Castel. Les rapports de l'Europe chrétienne avec l'empire ottoman sont si fréquents, que, depuis le dictionnaire de Meninski, il en a paru plusieurs autres. Je me contenterai de citer celui de feu M. Bianchi. Le dictionnaire de Meninski forme quatre volumes in-folio, et par conséquent est peu portatif; de plus, les mots sont ordinairement expliqués en latin; or le latin n'est pas familier à la plupart des Européens qui ont affaire aux Turcs; en général, les nouveaux dictionnaires sont rédigés en français.

Une langue qui est à la fois écrite et parlée fournit toujours de nouveaux mots aux personnes qui savent chercher.

D'ailleurs il restait une grande lacune à remplir : il existe deux turcs; le turc oriental, c'est-à-dire le turc primitif, qui est encore parlé dans l'Asie centrale, à Cazan et en Crimée, et le turc de l'empire ottoman, qui a adopté beaucoup de mots arabes et persans, et qui a laissé tomber en désuétude les termes turcs correspondants. Le turc oriental était resté presque inconnu à Meninski et à Bianchi. Telle est la lacune que M. Zenker a eu surtout en vue de remplir. Le nouveau dictionnaire renferme donc un certain nombre de termes nouveaux, et tous ces mots sont expliqués à la fois en français et en allemand, afin que le livre soit accessible aux deux nations.

Entre autres sujets dont M. Zenker a traité, il en est un dont il faut lui savoir gré. Aux XIe, XIIe et XIIIe siècles, les nations en général d'origine turque de l'Asie septentrionale envahirent l'Asie méridionale, depuis l'Indus jusqu'au Bosphore. L'Égypte elle-même, au temps des sulthans mamelouks, obéit à des Turcs. À cette époque, il s'introduisit dans le langage parlé et dans les livres une foule d'expressions qui, en général, ne sont plus usitées, mais qui, se trouvant dans les livres, réclamaient une explication particulière. Feu M. Quatremère a expliqué plusieurs de ces mots dans ses publications; mais il restait encore dans ses papiers des mots qui sont allés avec ses livres à Munich. M. Zenker a dépouillé les publications et les papiers manuscrits de M. Quatremère, et il a intercalé chaque mot à sa place, d'après l'ordre des lettres de l'alphabet.

M. Zenker, ne voulant pas donner plus d'un volume in-folio, se borne au nécessaire, et renvoie, au besoin, aux livres imprimés. Neuf livraisons ont paru, et la suite viendra successivement. Je dois dire que je fais usage de la portion qui a paru (360 pages) et que j'ai lieu d'en être satisfait. Il est à désirer que l'auteur soit encouragé, et que le livre s'achève promptement.

REINAUD.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME VIII, VIe SÉRIE.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

FIN DE LA TABLE.







